

كلود ليفي-ستروس

# الانثروبولوجيا البنائية

ترجمة:

د. مصطفى صالح







كلود ليفي - ستروس

# الانثروبولوجيا البنيوية

ترجمة: د. د. مصطفى صباح



**Claude Lévi - Strauss**

**ANTHROPOLOGIE  
STRUCTURALE**

**PLON**



ان هذا الكتاب ، اذ يظهر عام ١٩٥٨ ، وهو عام  
الذكرى المئوية الاولى لولادة اميل دوركهايم ، فالمؤلف،  
وهو من مريدي غير المثابرين ، يستمع لنفسه العثر  
بان يرفعه اجلالا لمؤسس الحولية السوسيولوجية ؛  
هذا المحترف المقدر حيث صيغت بعض وسائل علم  
الاتنولوجيا ، محترف احطناه بالصمت واهملناه  
لا نكرانا للجميل بل لاعتقادنا - هذا الاعتقاد الكئيب  
الذي نحن عليه - بان المشروع يتخطى اليوم ما لدينا  
من قوة .

( الجيل الاول هو جيل العصر الذهبي )







## مقدمـ

كتب جان بويون ، في دراسة حديثة ، جملة أمل ان لا يؤاخذني القراء اذ اذكرها في بداية هذا المؤلف ، لانها تتفق اتفاقا باهرا مع كل ما وددت ان انجزه في النظام العلمي ، وانا اشك احيانا في التوصل اليه : « ليس ليفي - ستروس ، في الحقيقة ، اول المشددين على طابع الظاهرات الاجتماعية البنيوي ، ولا الوحيد الذي لفت الانتباه اليه ، بل تكمن اصالته في حمله على محمل الجد واستخلاص جميع النتائج منه استخلاصا هادئا (١) » .

وساحس برضى عميق اذا استطاع هذا الكتاب ان يحمل بعض القراء الآخرين على مشاطرته هذا الرأي .

يضم هذا الكتاب سبعة عشر نصا من مئة نص تقريبا ، كتبها منذ ثلاثين عاما . فقد ضاع بعضها ، ويمكن بقاء بعضها الآخر في حيز النسيان . وقمت باختيار النصوص التي بدت لي اجدر بالبقاء من غيرها ، مستبعدا الاعمال ذات الطابع التكنولوجي والوصفي البحت ، وغيرها من الاعمال ، ذات الاهمية النظرية ، نظرا لورود خلاصتها في كتابي ، «الممارات الحزينة» . وقد طبع اثنان منها هنا للمرة الاولى ، وضما الى خمسة

---

(١) جان بويون ، مؤلفات كلود ليفي - ستروس ، في الازمنة الحديثة ، السنة ١٢ ،

ع ١٢٦ ، تموز ١٩٥٦ ، ص ١٥٨ .



عشر نصا ، تبدو لي صالحة لتوضيح المنهج البنيوي في الاتروبولوجيا .

واجهتني ، في تأليف هذه المجموعة ، عقبة رايت من واجبي لفت انتباه القارئ اليها . ذلك أنني كتبت عددا من مقالاتي باللغة الانجليزية ، وكان عليّ أن أترجمها الى اللغة الفرنسية ، فتأثرت ، في اثناء العمل ، باختلاف الاسلوب والتأليف بين النصوص المكتوبة بهذه اللغة او تلك . وينجم عن ذلك تنافر أخشى أن يعرض توازن الكتاب ووحدته للخطر .

يفسر جزء من هذا الاختلاف ، بلا ريب ، بأسباب سوسولوجية . ذلك أننا لا نفكر ولا نعرض افكارنا بالطريقة ذاتها عندما نتوجه الى جمهور فرنسي او جمهور انجلو - ساكسوني . ولكن توجد اسباب شخصية الى جانب ذلك . فانا استعمل اللغة الانجليزية ، التي علمت فيها خلال بضعة سنوات ، استعمالا غير صحيح على إلفتي لها ، وفي مجال محدود . أنني أتصور بالانجليزية ما أكتبه في هذه اللغة ، ولكنني أقول ، دون انتباه دائما ، ما أستطيع قوله بالوسائل اللغوية التي أملكها ، وليس ما أريد قوله . من هنا شعور الغربة الذي أحس به أمام نصوصي ، عندما أحاول نقلها الى اللغة الفرنسية . ولذلك كان ينبغي شرح أسباب عدم الرضى المشار اليه ، ما دامت الغرض كلها مهياة لكي يشاطرنه القارئ .

ولقد حاولت تدارك الصعوبة عن طريق التصرف بالترجمة ، فأوجزت

---

\* anthropologie : مؤلفة من الكلمة اليونانية anthropus ( الانسان ) ومن logos ( علم ) ، وتعني علم الانسان ، ومرادفها ليثريه بأنها تاريخ الانسان الطبيعي . وكذلك عرفها لاورس . وهي بحسب كانت والفلاسفة اللان اسم يطلق على جميع العلوم المتعلقة بجانب من جوانب الحياة البشرية : الروح والجسد ، الفرد والنوع ، الوقائع التاريخية ، ظاهرات الإدراك ، قواعد علم الاخلاق المطلقة ، المصالح المادية ... وقد ورد تعريفها في الفصل الاول من هذا الكتاب . ( المترجم )

\*\* نسبة الى sociologie ( علم الاجتماع ) ؛ وقد آثرت تعريبها بلفظها لئلا يقع التباس بينها وبين social ( اجتماعي ) . ( م )



بعض المقاطع ، وبسّطت بعضها الآخر ، وعدّلت النصوص الفرنسية  
تعدّلا طفيفا ؛ واضفت بعض الملاحظات ، هنا وهناك ، للرد على بعض  
الانتقادات ، وتصحيح بعض الأخطاء ، أو أخذ بعض الوقائع الجديدة  
بعين الاعتبار .

باريس ، في الأول من تشرين الثاني ١٩٥٧







# الانترولوجيا البنيوية







# الفصل الأول

## المدخل :

### التاريخ والانتولوجيا (١)

شرح هوزر وسيمياند ، قبل نصف قرن ، نقاط المبدأ والمنهج ، التي تميز ، في رأيهما ، التاريخ من علم الاجتماع ، وقارناها فيما بينها . وهي اختلافات تتعلق بخاصة المنهج السوسبيولوجي المقارنة ، وخاصة المنهج التاريخي (٢) الوظيفية والمونوغرافية \* . وقد اتفق المؤلفان حول هذه المقابلة واختلفا حول قيمة كل من المنهجين .

ما الذي حدث منذ ذلك الحين ؟ علينا أن نتأكد من أن التاريخ قد تمسك بالبرنامج البسيط والواضح الذي عرض عليه وأنه قد ازدهر

---

(١) نشر تحت هذا العنوان في مجلة الميتافيزياء وعلم الاخلاق ، السنة ٥٤ ، ع ٣-٤ ، ١٩٤٩ ، ص ٣٦٣ - ٣٩١ .

(٢) هوزر ، تعليم العلوم الاجتماعية ، باريس ، ١٩٠٣ . سيمياند ، المنهج التاريخي والعلم الاجتماعي ، في مجلة التركيب ، ١٩٠٣ .

\* monographique ، الصفة من monographie ، وهي مؤلفة من monos ، وحيد ومن graphê ، وصف ، ومعناها : وصف خاص يتناول

موضوعا واحدا ؛ أو دراسة محدودة في التاريخ أو الجغرافيا أو النقد الادبي [٥] الخ [٥] تتناول شخصا أو منطقة . ( م )



حسب خطوته . تبدو مسائل المبدأ والمنهج ، من وجهة نظر التاريخ ، محولة حلا نهائيا . أما فيما يخص علم الاجتماع فتلك مسألة أخرى : ذلك أنه لا يمكن القول أن هذا العلم لم يتطور ؛ فقد تفتح فرعاه اللذان نهتم بهما اهتماما خاصا ، الاتنوغرافيا والاتنولوجيا\* ، في فيض من الدراسات النظرية والوصفية ، خلال السنوات الثلاثين الأخيرة : ولكن لقاء نزاعات وتمزقات واضطرابات يتعرف المرء فيها على المناقشة التقليدية ، وقد انتقلت الى إطار الاتنولوجيا نفسه ، التي بدت أنها قارنت الاتنولوجيا في جملتها بعلم آخر ، هو التاريخ ، في جملته أيضا . وتكتمل المفارقة ، فنرى الاتنولوجيين ، الذين يعلنون أنهم أعداء المنهج التاريخي ، يستعيدون فرضية المؤرخين استعادة حرفية . وقد يبقى هذا الوضع مبهما ، إذا لم نعرض منشأه عرضا سريعا ، ولم نضع بعض التعاريف التمهيدية من أجل مزيد من الوضوح .

سنهمل ، في سياق هذا المقال ، لفظ علم الاجتماع ، الذي لم ينجح بعد ، منذ بداية هذا القرن ، في أن يستحق المعنى العام لمعونة (Corpus) مجمل العلوم الاجتماعية ، التي تخيلها له دوركهايم وسيمياند . ذلك أن هذا العلم ، وقد فتن ، في مفهومه الذي مازال شائعا في بلدان أوروبية عديدة ، منها فرنسا ، بالتفكير في مبادئ الحياة الاجتماعية التي تداولها الناس ويتداولها في هذا الصدد ، يؤول الى الفلسفة الاجتماعية ويبقى بعيدا عن دراستنا ؛ وإذا كان بعضهم يرى فيه ، كما هو الشأن في البلدان الانجلو - ساكسونية ، مجموعة أبحاث وضعية تتناول تنظيم المجتمعات

\* ethnologie كلمة مؤلفة من ethnos ( شعب ) و logos ( علم ) ؛ وهي فرع من العلوم البشرية يتناول معرفة مجمل طبائع كل عرق ، لوضع الخطوط العامة لبنية المجتمعات وتطورها ( لاروس ) ؛ وهي ( بحسب ليعريه ) بحث في منشأ الشعوب وتوزعها .

و ethnographie مؤلفة من ethnos ( شعب ) و graphé ( وصف ) ، وهي فرع من العلوم الانسانية يتناول دراسة العروق دراسة وصفية . والمؤلف يعرف يعرف الكلمتين في هذا الفصل .



المقدمة وسيرها فانه يصبح حقل اختصاص الاتنوغرافيا ، دون أن يتمكن بعد ، بسبب تعقيد موضوعه ، من أن يطمح الى نتائج دقيقة وغنية كنتائج الاتنوغرافيا ، والتي يقدم اعتبارها بهذا الشكل ، من ناحية المنهج ، قيمة تخطيطية اكبر .

يبقى تعريف الاتنوغرافيا نفسها ، والاتنولوجيا . وسنميزهما تمييزا مختصرا وموقتا ، ولكنه كاف في بداية البحث ، فنقول ان الاتنوغرافيا تقوم على مراقبة بعض الجماعات البشرية وتحليلها من خلال خصائصها ( ويتم اختيارها ، غالبا ، بين اكثر الجماعات اختلافا عن جماعتنا ، لاسباب نظرية وعلمية ، لاتعلق بطبيعة البحث قطعا ) ، بغية رد حياة كل منها الى شكلها البدائي ، بما يمكن من الامانة ؛ فيما تستخدم الاتنولوجيا الوثائق المقدمة من الاتنوغرافي استخداما مقارنا ( ولغايات ينبغي تحديدها فيما بعد ) . وبهذين التعريفين ، تأخذ الاتنوغرافيا معنى واحدا في جميع البلدان ؛ وتطابق الاتنولوجيا تقريبا ما تعنيه الانثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية ( من حيث ان الانثروبولوجيا الاجتماعية تختص بدراسة المؤسسات المعتبرة كمجموعات من التصورات ، وأنم الانثروبولوجيا الثقافية تختص بدراسة التقنيات ، وكذلك دراسة المؤسسات المعتبرة كتقنيات في خدمة الحياة الاجتماعية ، عند الاقتضاء ) في البلدان الانجلوساكسونية ( حيث هجر تعبير الاتنولوجيا ) . واخيرا ، اذا توصلت نتائج دراسة المجتمعات المعقدة والمجتمعات البدائية دراسة موضوعية ، الى التكامل ذات يوم ، لتقديم نتائج صحيحة ، على نحو عام ، من ناحية التزمنية او الناحية التزامنية ، فمن الطبيعي ان يفقد علم الاجتماع ، وقد توصل عندئذ الى شكله الوضعي ، المعنى الأول الذي ميزناه ، ليستحق معنى تنويع الابحاث الاجتماعية الذي تمناه دوما . على اننا لم نصل بعد الى هذه النقطة .

اما وقد فرضنا ذلك ، فان مسألة العلاقات بين العلوم الاتنولوجية والتاريخ ، التي تشكل في الوقت نفسه دراماهما الداخلية المكشوفة ،



يمكن أن تتوضح على الشكل التالي : فاما إن علومنا ترتبط بيمعد الظاهرات التزمنية ، أي بتسلسلها في الزمان ، وتكون عاجزة عن كتابة تاريخ هذه الظاهرات ؛ وأما أنها تحاول العمل على غرار المؤرخ ، وعندئذ يفوتها البعد الزمني . ان الرغبة في إعادة تشكيل ماض يتعذر الوصول الى تاريخه ، أو في كتابة تاريخ حاضر لاماضي له ، دراما الانتولوجيا في الحالة الأولى ، والانتوغرافيا في الحالة الثانية، تعتبر، على أية حال ، الثنائية ذات الحدين التي دفعهما اليها ، على مابدا في اكثر الاحيان ؛ تطورها خلال السنوات الخمسين الاخيرة .

## ١

لا يتضح هذا التناقض في حدود المقابلة الاتباعية ( الكلاسيكية ) بين النشئية والانتشارية\* : ذلك لان المدرستين تتفقان من هذه الزاوية . فالتفسير النشئوي هو ، في الانتولوجيا ، اثر النشئية البيولوجية المباشر (٢) . والحضارة الغربية تبدو كأقدم تعبير عن تطور المجتمعات البشرية ، والجماعات البدائية ك « مخلفات » مراحل سابقة ، سيقدم تصنيفها المنطقي تسلسل ظهورها في الزمان . الا ان المهمة ليست بهذا القدر من البساطة : فسكان الاسكيمو تقنيون عظام وعلماء اجتماع بسطاء ؛ وفي استراليا ، العكس . والامثلة عديدة . فقد يسمح اختيار المعايير ، اختيارا غير محدود ، بتأليف عدد غير محدود من السلسلات المختلفة . ونشئية ليسلي هوايت الجديدة ليست أقدر ، ، في الظاهر ، على تخطي هذه الصعوبة : ذلك لان المعيار الذي يقترحه - كمية معتدلة من الطاقة تتوفر لكل فرد في المجتمع - اذا كان يطابق مثلا أعلى مقبولا في

---

(٣) لقد أصبح ذلك صحيحا في نهاية القرن التاسع عشر . ولكن لا ينبغي من البال ان النشئية السوسبيولوجية تقدم ، تاريخيا ، على النشئية البيولوجية .  
 \* évolutionnisme : مذهب يفترض أن العالم في تطور مستمر (٤) وقد

طبقه سبنسر ولامارك وداروين على الفيزيولوجيا .  
 diffusionnisme مؤلفة من diffusion ( انتشار ) ومن isme ( مذهب ) ،  
 ويصبح معنى الكلمة : مذهب الانتشار ( الانتشارية ) . ولم ترد الكلمة بلفظها في لاروس ولا في ليتريه . والمؤلف يعتبرها مدرسة ، كما يلاحظ من النص .



بعض المهود وفي بعض جوانب الحضارة الغربية ، فلا نتبين جيدا كيف يقوم بهذا التحديد بالنسبة لمعظم المجتمعات البشرية ، حيث تبدو المقولة المقترحة مجردة من المعنى .

سنحاول ، اذا ، ان نقطع الثقافات الى عناصر تنعزل بالتجريد ، وان نقيم بعد ذلك ، لابين الثقافات نفسها ، بل بين عناصر من طراز واحد داخل ثقافات مختلفة ، علاقات التتابع والتفريق التدريجي التي يكتشفها العالم الاحاثي \* في تطور الانواع الحية . يقول تايلر ان « القوس والسهم ، بالنسبة للانثولوجي ، يشكلان نوعا ، وان عادة تغيير شكل جمجمة الطفل نوع ، وعادة تصنيف الاعداد في عشرات نوع . وتوزع هذه المواضيع الجغرافي وانتقالها من منطقة الى اخرى ، تجب دراستهما بالطريقة ذاتها التي يتبعها علماء الطبيعيات في دراسة توزيع انواعهم الحيوانية او النباتية الجغرافي » (٥) . ولكن ، تلك مماثلة في منتهى الخطورة . ذلك لاننا جعل مفهوم النوع ويجعله صحيحا ايضا بالنسبة لعالم الطبيعيات ، حتى لو كان تطور علم الوراثة ينبغي ان يتيح تجاوز هذا المفهوم نهائيا ، هو ان الحصان ينتج الحصان فعلا ، وان الحصان الداجن هو سليل الفرس المتحجرة خلال اجيال عديدة . وصحة انشاءات العالم الطبيعي الجديدة التاريخية مضمونة ، في التحليل الاخير ، برابطة التناسل البيولوجية . وبالعكس ، لاتولد البلطة بلطة اخرى ابدا ، فهناك انقطاع جذري ، وسيعثر عليه دوما ، بين اذاتين متماثلتين ، او بين اذاتين مختلفتين مهما تقارب شكلهما ، ذلك لان احدي الاذاتين ليست ناتجة عن الاخرى ، بل عن نظام مستقل من التصورات ، وهكذا فان شوكة الاكل الاوروبية والشوكة البولينية ، المخصصة للوجبات الشعائرية ، لاتشكلان نوعا اكثر من القشة التي يمتص بها احدهم عصير الليمون على

(٥) تايلر ، الثقافة البدائية ، لندن ، ١٨٧١ : ج ١ ، ص ٧ .

\* paléontologie : علم يبحث في اشكال الحياة في العصور الجيولوجية

السابقة ، كما تمثلها المنحجرات او المستحاثات الحيوانية والنباتية . ( م )



رصيف المقهى ، او « مصاصة » شرب المته ، او قصبات الشرب التي تستعملها بعض القبائل الامريكية لاسباب سحرية . وكذلك الشأن في مجال المؤسسات الاجتماعية : فلا يمكن ان نصنف في باب واحد عادة قتل العجز لاسباب اقتصادية ، وعادة استباق رحيلهم الى العالم الآخر ، لئلا يحرمون من ملذاته وقتنا اطول .

حينما يكتب تايلر « عندما يمكن استنتاج قانون من مجموعة وقائع ، يصبح دور التاريخ المفصل متخلفا جدا . فاذا راينا مغناطيسا يجذب قطعة من الحديد ، واستطعنا ان نستخلص من التجربة القانون العام لانجذاب الحديد بالمغناطيس ، فلا ينبغي بذل مزيد من الجهد في تعميق تاريخ المغناطيس موضوع البحث » (٦) ، يسجننا في دائرة حقا . لان العالم الاتنولوجي ، بعكس الفيزيائي ، مايزال حائرا في تحديد المواضيع التي تطابق ، في رايه ، المغناطيس والحديد ، وفي امكان تعيين نوع المواضيع التي تبدو كمغناطيسين او قطعتين من الحديد . و « التاريخ المفصل » هو وحده الذي قد ييسر له التخلص من شكوكه في كل حالة . وقد قدم نقد فكرة الطوطمية ، منذ وقت طويل ، مثلا جيدا على هذه الصعوبة : فاذا قصرنا تطبيقها على الحالات الاكيدة التي تظهر فيها المؤسسة الاجتماعية بجميع خصائصها ، فان هذه الحالات خاصة جدا لكي تتيح صياغة قانون تطور ديني ، ولو قمنا بالاستقراء ، بدءا من عناصر محدودة فقط ، لحال عدم وجود « تاريخ مفصل » ، يضم افكار الجماعات الدينية ، دون معرفة ما اذا كانت بعض الاسماء الحيوانية او النباتية ، او مثل هذه الممارسات او المعتقدات المتعلقة بانواع حيوانية او نباتية ، تفسر كآثار نظام طوطمي سابق ، او تفسر ، لاسباب مختلفة تماما ، كنزعة منطقية جمالية للفكر البشري الى تصور المجموعات ، الفيزيائية والبيولوجية والاجتماعية ، التي تؤلف عالم هذا الفكر ، في شكل جماعات ،

---

(٦) تايلر ، ابحاث في تاريخ الجنس البشري القديم وتطور الحضارة ، لندن ،



والتي اسفرت دراسة اتباعية وضعها دوركهايم وموس عن اظهار شموليتها (٧) .

يلتقي التفسيران النسوي والانتشاري ، في هذا الصدد ، عند نقاط كثيرة . وكان تايلر قد صاغهما وطبقهما جنباً الى جنب ؛ كما يتعدان ، في الوقت نفسه ، عن مناهج المؤرخ . ذلك ان هذا الاخير يدرس دائماً بعض الافراد او الاحداث التاريخية او الظواهر المتميزة من غيرها بموقعها في المكان والزمان ، فيما يستطيع العالم الانتشاري تحطيم انواع المقارن ، في محاولة لاعادة تأليف الافراد بالاستعانة باجزاء مستعارة من اصناف مختلفة : ولكنه لا ينجح ابدا الا في بناء فرد مزيف ، اذ ان الاحداثيات المكانية والزمانية تنشأ من طريقة اختيار العناصر وتأليفها ، فيما تكسب هذه الاحداثيات الموضوع وحدة حقيقية . إن « دورات » الباحث الانتشاري او « مجموعاته » الثقافية هي نتيجة تجريد سيعوزه دوماً تصديق الشهود ، شأنها في ذلك شأن « مراحل » العالم النسوي . كما يبقى تاريخهما تخمينيا وايدولوجيا . وينطبق هذا التحفظ على اكثر الدراسات تواضعا ودقة كدراسات لوي وسبير وكروبر عن توزيع بعض السمات الثقافية في مناطق محدودة من امريكا الشمالية (٨) . ليس الى هذا الحد ، بلا ريب ، لانه لا يسعنا الاستنتاج ابدا ان الامور جرت على المنوال المذكور ، لمجرد كون التسوية المقترحة امرا ممكنا : ذلك لانه يجوز دائما وضع بعض الفرضيات ، ولان لمراكز المنشأ ومسالك الانتشار ، في بعض الحالات على الاقل ، طابعا على قدر كبير من الاحتمال . على ان ما يجعل مثل هذه الدراسات مخيبة للامل هو انها لاتعلمنا شيئا

---

(٧) دوركهايم وموسى ، « في بعض اشكال تصنيف البدائية » . الحولية السوسولوجية مجلد ٦ ، ١٩٠١ - ١٩٠٢ .

(٨) لوي ، « مجتمعات هنود الهيداستا والماندان » ، في الاوراق الانثروبولوجية لتحف التاريخ الطبيعي الامريكي ، مجلد ١١ ، ١٩١٢ . ل. سبير ، رقصة الشمس لهنود السهول ، في المصدر السابق ، مجلد ١٦ ، ١٩٢١ . ل. كروبر ، الملح والكلاب والتبغ في السجلات الانثروبولوجية ، بيركلي ، مجلد ٦ ، ١٩٤١ .



عن التطورات الواعية وغير الواعية ، المترجمة في تجارب واقعية ، فردية أو جماعية ، توصل بها أناس ، لا يملكون مؤسسة اجتماعية ، إلى الحصول على هذه المؤسسة عن طريق الابتكار ، أو تحويل مؤسسات سابقة ، أو تلقيها من الخارج . وهذا البحث يبدو لنا ، بالعكس ، كواحد من أهداف الانتوغرافي والمؤرخ الأساسية ، على السواء .



لقد أسهم بواز أكثر من غيره في كشف هذه التناقضات . ولذلك قد يسمح تحليل مواقفه الأساسية ، تحليلًا سريعًا ، بالبحث عن مدى تخلصه منها ، وعما إذا لم تكن ملازمة للظروف التي يجري فيها العمل الانتوغرافي .

يبدأ بواز بإعلان توافقه مع آراء التاريخ : « يؤول كل ما أعده الانتولوجيون ، بصدد تاريخ الشعوب البدائية ، إلى حسيغات جديدة ، ولا يمكن أن يكون شيئًا آخر . » (٩) وهذا هو رده على الذين يأخذون عليه عدم كتابة تاريخ هذا الجانب أو ذاك من حضارة خصص لها ، مع ذلك ، القسم الأكبر من حياته : « نحن لا نملك ، للأسف ، أية واقعة تلقي بعض الضوء على هذه التطورات . » (١٠) ولكن يمكن ، عند الاعتراف بهذه التحديدات ، وضع منهج ، سيكون مجال تطبيقه مقيدًا ، بلاريب ، بالظروف العاكسة التي يعمل فيها الانتولوجي ، إلا أنه قد يعطي بعض النتائج . فدراسة العادات ومكانها في مجمل ثقافة القبيلة التي تمارسها ، دراسة مفصلة ، مقرونة ببحث يتناول توزع هذه العادات الجغرافي بين

---

(٩) ف. بواز ، التاريخ والعلم في الانتروبولوجيا ، في الانتروبولوجي للأمريكي ،

مجلد ٣٨ ، ١٩٣٦ ، ص ١٣٧ - ١٤١ .

(١٠) المصدر السابق .



القبائل المجاورة ، تتيح تحديد الاسباب التاريخية التي أدت الى تكونها ، من جهة ، والسرورات النفسية التي يسترها ، من جهة أخرى (١١) .

لكي يكون البحث صحيحا ، ينبغي ان يقتصر على منطقة صغيرة ذات حدود واضحة ، ولايجوز ان تتسع المقارنات خارج المنطقة المختارة كموضوع للدراسة . في الواقع ، لايمكن التذرع بتكرار بعض العادات او المؤسسات المتشابهة كدليل اتصال ، عند انعدام سلسلة مستمرة من وقائع ذات نمط واحد ، تتيح وصل الوقائع المتطرفة بسلسلة كاملة من الوقائع الوسيطة (١٢) . يتعذر الحصول على يقين تاريخي ، بلا ريب ، ولكن يمكن التوصل الى احتمالات دقيقة جدا تتناول بعض الظاهرات او مجموعات من الظاهرات ، محدودة الامتداد في المكان والزمان . فقد تيسرت رواية تطور مجتمعات كواكيوتل السرية ، على فترة نصف قرن ، وتشكلت بعض الغرضيات حول العلاقات القديمة بين ثقافات شمال سيبريد وثقافات الشمال الغربي الأمريكي ، وانشئت من جديد ، على نحو مقبول ، المسالك التي سار فيها هذا الموضوع الخرافي او ذلك في امريكا الشمالية .

ومع ذلك ، نادرا ماتوصل هذه الاستقصاءات الدقيقة الى اسر التاريخ : بل تبدو نتيجتها سلبية في مؤلفات بواز كلها . فقد لوحظ ان النظام الاجتماعي لدى بويبلو الجنوب الغربي ، وقبائل آلاسكا وكولومبيا البريطانية على السواء ، يأخذ اشكالا متطرفة ومتقابلة في طرفي الاقليم المشار اليه ، وان المناطق المتوسطة تعرض سلسلة من النماذج الانتقالية . وهكذا ، يتألف البويبلو الغربيون من عشائر ذات

---

(١١) ف. براز ، حدود منهج الانثروبولوجيا المقارن ( ١٨٩٦ ) في لغة المراك وبقاها .

نيويورك ، ١٩٤٠ ، ص ٢٧٦ .

(١٢) المرجع السابق ، ص ٢٧٧ .



نسب امومي\* بدون انصاف ( ج. نصف ) ، والبويبلو الشرقيون من انصاف ذات نسب ابوي\* بدون عشائر . ويتميز الجزء الشمالي من ساحل الهادي بعشائر افرادها قليلون ، وبوفرة الجماعات المحلية ذات الامتيازات المؤكدة ، فيما يشتمل القسم الجنوبي على نظام ثنائي الجانب وجماعات محلية بدون امتيازات محددة .

ما الذي يمكن استنتاجه من ذلك ؟ هل هو حدوث تطور من نموذج الى آخر ؟ لكي تكون هذه الفرضية صحيحة ، يجب ان تتيسر اقامة الدليل على : ان احد النموذجين اكثر بدائية من الآخر ، وان النموذج البدائي الاول يتطور نحو الشكل الثاني تطورا محتما ، وان هذا القانون ، اخيرا ، يؤثر في وسط المنطقة اكثر من اطرافها . ومالم يتحقق هذا البرهان الثلاثي المستحيل ، تظل نظريات المخلفات كلها باطلة ، ولا تسمع الوقائع التاريخية بأي انشاء جديد يميل ، مثلا ، لتأكيد تقدم المؤسسات الاجتماعية ذات النسب الامومي ، تاريخيا ، على المؤسسات ذات النسب الابوي : « كل ما يمكن قوله هو امكان بقاء بعض اجزاء التطورات التاريخية القديمة » . ولكن ، اذا حصل ان عدم الاستقرار الملازم للمؤسسات الاجتماعية ذات النسب الامومي قد قادها ، حيث توجد ، نحو التحول الى مؤسسات ذات نسب ابوي او الى مؤسسات ثنائية ، فلا ينتج عن ذلك ، بأية حال ، ان الحق الامومي قد مثل الشكل البدائي ، دائما وفي كل مكان (١٢) .

---

\* **Matrilineaire** ، مؤلفة من **Matris** ، **Mater** ( ام ) **Linéaire**

( صفة من **Ligne** ، أي مرجع النسب من خلال الام .

و **Patrilineaire** ، مؤلفة من **Patris** ، **Pater** ( ام ) و **Linéaire**

أي ان مرجع النسب ، في النظام الاجتماعي ، من خلال الاب .

والنسب في هذه الحالة الاخيرة يعتمد على العصبية النسبية ، وفي الحالة الاولى على ذوي الارحام . ( م )

(١٢) بواز ، تطور او انتشار ؟ في **الانثروبولوجي الامريكي** ، عدد خاص ، مجلد

٢٦ ، ١٩٢٤ ، ص ٣٤٠ - ٣٤٤ .



إن هذا التحليل النقدي مقنع ، الا أن المضي به الى النهاية ، قد يفضي الى لا ادرية تاريخية تامة . غير انه ، في رأي بواز ، موجه ضد قوانين التطور البشرية المفترضة الكلية ، والتعليمات المبنية على ما سماه ذات مرة « الامكانات بنسبة ٤٠٪ » (١٤) ، أكثر مما هو موجه ضد جهد متواضع ومتقن يبذل في تشكيل تاريخي جديد ذي اهداف دقيقة ومحدودة . فما هي ، في نظره ، شروط مثل هذا الجهد ؟ انه يقرّ بـ «تعذر الحصول على ادلة التغير ، في الانتولوجيا ، الا باتباع مناهج غير مباشرة » ، اي من خلال تحليل بعض الظواهر السكونية ودراسة توزيعها، كما هو الشأن في الفيلولوجيا ( فقه اللغة ) المقارنة (١٥) . ولكن لا يمكن أن ننسى أن بواز ، وهو جغرافي في تكوينه وتلميذ راتزل ، قد ادرك خطه الانتولوجي اثناء عمله الميداني الاول ، في كشف اصالة الحياة الاجتماعية لكل تجمع بشري وخاصتها وعفويتها . ان هذه التجارب الاجتماعية ، وهذه التفاعلات المستمرة ، تأثير الفرد في الجماعة وتأثير الجماعة في الفرد ، لا يمكن استنتاجها ، بل ينبغي ان تراقب، ار ، كما قال ذات مرة : « لكي نفهم التاريخ . لا يكفي أن نعرف كيف هي الاشياء ، بل كيف انتهت الى ماهي عليه » (١٦) .

وهكذا ، يسعنا تحديد ايقاع فكر بواز واستنتاج طابعه الغريب . ليس بواز جغرافيا بتكوينه الجامعي فحسب بل هو فيزيائي أيضا ، ويحدد للأبحاث الانتولوجية موضوعا علميا وأهمية شمولية : كثيرا ما كان يقول أن المسألة تكمن في تحديد العلاقات بين عالم الإنسان الموضوعي وعالمه الذاتي مثلما يتشكل في بعض المجتمعات المختلفة . « (١٧) ولكنه

(١٤) بواز ، التاريخ والعلم في الانتروبولوجيا ، مرجع المذكور .

(١٥) بواز ، مناهج الانتولوجيا ، في الانتروبولوجي الأمريكي ، عدد خاص ، مجلد

٢٢ ، ١٩٢٠ ، ص ٣١١ - ٣٢٢

(١٦) المصدر السابق

(١٧) ر. ب. بنيدكت ، فرانز بواز كـانتولوجي ، في تقارير الجمعية الانتروبولوجية

الأمريكية ، عدد ٦١ ، ١٩٤٣ ، ص ٢٧ .



عندما فكر بتطبيق المناهج الدقيقة ، التي تعلمها في ممارسة العلوم الطبيعية ، على هذا العالم الذاتي ، أقر بتنوع التطورات التاريخية اللامتناهية ، التي يتكون بها هذا العالم في كل حالة . لانتج معرفة الوقائع الاجتماعية الا عن طريق الاستقراء بدءا من معرفة جماعات اجتماعية ، محددة في الزمان والمكان ، معرفة فردية وواقعية . ولا تنتج معرفة هذه الجماعات الاجتماعية ، بدورها ، الا من تاريخ كل جماعة . وموضوع الدراسات الانتوغرافية هو بحيث ان التاريخ المشار اليه يبقى خارج متناول اليد في اكثر الحالات . وهكذا يستخدم بواز شروط الفيزيائي لكتابة تاريخ مجتمعات قد توهن الوثائق التي نملكها عنها عزم المؤرخ . وعندما ينجح في ذلك ، تتوصل صياغاته الجديدة الى التاريخ حقا - ولكنه تاريخ اللحظة العابرة التي يمكن ادراكها وحدها ، تاريخ جزئي ، لا يوفق الى الاتصال بالماضي اكثر مما يتوصل التاريخ الاكبر الذي يكتبه العالم النشوي او العالم الانتشوري الى الالتقاء بهذا الماضي . (١٨) .

بهذا الجهد اليأس الذي بذله بواز ، في اطار من الدقة والجهد والعبقرية ، للتغلب على بعض المقتضيات المتناقضة ، تستمر اعماله ، وستستمر طويلا بلاريب ، في السيطرة من عليائها المدهشة على جميع التطورات اللاحقة . لا يمكن ، على أية حال ، فهم التطورات الحاصلة خلال السنوات الاخيرة الا كمحاولات للتخلص من الخيل الذي كان صافه بنفسه ، دون ان يستطيع التصميم على الاقزاز بطابعه المحتم . وهكذا حاول كروبر ان يتساهل قليلا في معايير الصحة المقاسية ، التي فرضها .

---

(١٨) نحن لانقصد هنا اعمال بواز الاثريه ، فهي تعلق بعلم الاريات وليس بالاتولوجيا ، كما لانقصد ابحاثه عن انتشار بعض المظاهر الخرافية ، التي هي ابحاث تاريخية بمساعدة وثائق انتوغرافية . وكذلك فان الدكتور بول ريفيه يستخدم ، عند صياغة فرضياته عن اعمار امريكا البدائي ، وثائق اثريه ولفوية وانتوغرافية ، في بحث تاريخي صرف ، وانما ينبغي بحث مثل هذه الاعمال من زاوية تاريخية . ويمكن قول الشيء نفسه بصدد اعمال رايفرز .



بواز على الصياغات التاريخية الجديدة ، مبررا منهجه بملاحظة مفادها ان المؤرخ ، وهو مع ذلك احسن وضعا من الانثولوجي لما يملكه من وثائق، بعيد عن الظهور بهذا القدر من التشدد (١٩) . وقد سلك مالمينوسكي ومدرسته والمدرسة الامريكية المعاصرة كلها تقريبا اتجاها مخالفا : مادامت اعمال بواز ذاتها تظهر مقدار خيبة الامل التي تسفر عنها محاولة معرفة « كيف انتهت الاشياء الى ماهي عليه ، » فسيتمخضون عن « فهم التاريخ. » ليجعلوا من دراسة الثقافات تحليلا متزامنا لعلاقات عناصرها المؤلفة ، في الحاضر . والمسألة كلها تكمن في معرفة ما اذا كان تحليل ثقافة وحيدة تحليلا في غاية الدقة ، يشتمل على وصف مؤسساتها وعلاقات هذه المؤسسات الوظيفية وعلى دراسة التطورات الدينامية التي يؤثر بها الفرد في الثقافة والثقافة في الافراد ، يمكن ان يأخذ معناه كله بدون معرفة التطور التاريخي الذي افضى الى الاشكال الحالية (٢٠) .

## ٢

يطلق اسم النظام الثنائي على طراز من البنية الاجتماعية ، تواتر وجوده في امريكا واقيانوسيا ، وتميز بانقسام الجماعة الاجتماعية - قبيلة او عشيرة او قرية - الى نصفين يقيم اعضاؤهما فيما بينهم علاقات قد تتراوح من التعاون الودي الى العداوة الخفية ، وتضم ، عادة ، نموذجي السلوك المشار اليهما . وتهدف الانصاف ، احيانا ، الى تنظيم الزواج : ويقال عندئذ انه زواج من الخارج . ويقتصر دورها ، طورا ، على نشاطات دينية وسياسية واقتصادية واحتفالية او رياضية ، او حتى على بعض هذه النشاطات فقط . وينتقل الانتساب الى النصف في عمود امومي ، في بعض الحالات ، وفي عمود ابوي ، في بعضها الاخر . وقد يتطابق الانقسام الى انصاف مع النظام العشيري اولا يتطابق معه . وقد

(١٩) ا. ل. كروبر ، التاريخ والعلم في الانثروبولوجيا ، في الانثروبولوجي الامريكي عدد خلص ، مجلد ٣٧ ، ١٩٤٥ ، ص ٥٣٩ - ٥٦٩ .

(٢٠) ف. بواز ، التاريخ والعلم ، مرجع مذكور .



يكون بسيطا او معقدا ، عاملا عندئذ على بضعة ازواج من الانصاف ، تختلط مع بعضها ، ومزودة بوظائف مختلفة . وباختصار تتعدد اشكال النظام الثنائي بتعدد الشعوب التي تعرفه . فاين يبدأ هذا النظام ، اذا ، واين ينتهي ؟

لنستبعد التفسيرين النشئوي والانتشاري على الفور . سيتربى على التفسير الاول ، الذي يميل الى اعتبار النظام الثنائي مرحلة ضرورية من مراحل تطور المجتمع ، ان يحدد ، أولا ، شكلا بسيطا للمخلفات او الآثار ، قد تكون صورة المراقبة انجازات خاصة ، وان يسلم ، بعد ذلك ، بوجود هذا الشكل في عصور ماضية لدى شعوب لم يثبت انها عرفت الانقسام الى نصفين . وسيختار الثاني احد النماذج المراقبة ، اغناها واعقدها عادة ، كممثل لشكل المؤسسة الاجتماعية البدائي ، وينسب منشأه الى المنطقة التي اشتهر فيها اكثر من غيرها ، معتبرا الاشكال الاخرى كلها نتيجة هجرات واستعارات بدءا من الوطن المشترك . وفي الحالتين ، يجري تعيين احد الانماط التي قدمتها التجربة على نحو كفي ، ويجعل كنموذج ، ترد اليه جميع الانماط الاخرى ، من خلال منهج نظري . هل ستجري عندئذ محاولة دراسة كل حالة من الحالات المراقبة ، في معزل عن غيرها ، من خلال المضي الى النهاية في اسمية\* من نوع اسمية بواز ؟ سينبغي ان يلاحظ ، من جهة ، ان الوظائف المعزوة الى النظام الثنائي ليست متطابقة ، ومن جهة اخرى ، ان تاريخ كل جماعة اجتماعية يثبت ان الانقسام الى نصفين ينشأ من اشد الاصول اختلافا (٢١) . فقد ينتج ، حسب الاحوال : من قيام جماعة من المهاجرين باجتياح احد الشعوب ، او اندماج جماعتين متجاورتين اقليميا ، لاسباب مختلفة ( اقتصادية ، وسكانية ، واحتفالية ) ، او تبلور القواعد التجريبية ، المخصصة لتأمين المقايضات الزوجية ، في شكل مؤسسة ، داخل جماعة

---

(٢١) ر . هـ . لوي ، تاريخ الثقافة الامريكية ، في الانتروبولوجي الامريكي ، عدد

خاص ، مجلد ٤٢ ، ١٩٤ .

\* Nominalisme : مذهب فلسفي يعتبر المفهوم مجرد اسما مصحوبا

(٢)

بصورة فردية .



معينة ، او توزيع نموذجين من النشاط او قسمين من السكان ، او التصرفات المتناقضة ، والضرورية لحفظ التوازن الاجتماعي في الوقت نفسه ، الخ . على قسمين من السنة داخل الجماعة . وهكذا سيساق المرء الى تفجير مفهوم النظام الثنائي من حيث انه يؤلف مقولة خاطئة ، وانكار المؤسسات الاجتماعية لصالح المجتمعات دون غيرها ، من خلال توسيع هذه المحاكمة الى جميع جوانب الحياة الاجتماعية الاخرى . وعندئذ تصبح الاتنولوجيا والاتنوغرافيا ( ولقد آلت الاولى الى الثانية ) مجرد تاريخ شديد الخجل من نفسه ، بسبب فقد الوثائق المكتوبة او المصورة ، ليجرؤ على حمل اسمه الحقيقي .



لقد اعترض مالمينوسكي وخلفاؤه بحق على هذا التنازل بالذات . ولكن يمكن التساؤل عما اذا كانوا لم يهملوا الامر ياسا من النجاح ، عندما عرضوا عن كل تاريخ ، بحجة ان تاريخ الاتنولوجيين ليس جيدا كفاية للاهتمام به . لان المسألة لاتتعدى احد امرين : فاما ان النفعيين يؤكدون ان كل بحث اتنولوجي ينبغي ان ينشأ عن دراسة دقيقة تتناول المجتمعات الواقعية ومؤسساتها والعلاقات التي تقيمها هذه المؤسسات فيما بينها ومع العادات والمعتقدات والتقنيات ، وكذلك العلاقات بين الفرد والجماعة ، وعلاقات الافراد فيما بينهم داخل الجماعة ؛ وهم بذلك يفعلون ما كان بواز قد اوصى بفعله ، بهذه العبارات نفسها ، منذ ١٨٩٥ ، وكذلك المدرسة الفرنسية مع دوركهايم وموس ، في الفترة ذاتها : اي اتنوغرافيا جيدة ( واعمال مالمينوسكي الاولى رائعة في هذا المجال ، ولا سيما كتابه « مفامرو المحيط الهادي الغربي » ) الا اننا لا نتبين الشيء الذي تجاوزوا به موقف بواز النظري .

ولما انهم يتوقعون العثور على السلامة ، في تزهدهم ؛ وبمعجزة خارقة ، وهم يفعلون ما ينبغي على الاتنوغرافي الجيد ان يفعله وما يفعله ،



وبشرط اضافي واحد هو التفاضي ، بتصميم ، عن كل معلومات تاريخية متعلقة بالمجتمع المتنوس . وعن كل معطى مقارن مستعار من مجتمعات مجاورة أو بعيدة ، يريدون الوصول ، دفعة واحدة ، في انطوائهم الداخلي ، الى هذه الحقائق العامة التي لم ينكر بواز إمكانها قط ( غير انه كان يضعها في حدود مشروع شديد الاتساع بحيث تكون المجتمعات البدائية كلها قد زالت بلا ريب قبلي ، تقدمه تقدما محسوسا بوقت طويل ) . وعليه ، هذا هو موقف مالينوسكي ؛ والاحتباس المتأخر ( ٢٢ ) لا يمكن أن ينسي هذا القدر من التصريحات الطموحة ؛ وهذا هو أيضا موقف عدد من اتنولوجيي الجيل الشاب ، اذ يعرضون ، قبل البدء بدراساتهم الميدانية ، عن دراسة المصادر وفحص المراجع ، لئلا يفسدون الحدس الرائع الذي سيسمح لهم بالوصول الى حقائق خالدة عن طبيعة المؤسسات الاجتماعية ووظيفتها ، من خلال حوار لا زمني مع قبائلهم الصغيرة ، وفوق سياق القواعد والعادات المفضية بوضوح - الا ان كلالها منها يملك نسخا مختلفة يتعذر تقديرها لدى بعض الشعوب المتجاوزة أو البعيدة ( ولكن ألم يصف مالينوسكي حب الاطلاع على « احالات الانسان البدائية » ب « الهيرودوتية \* » ؟ ) ( ٢٣ ) - .

عندما يقتصر على دراسة مجتمع واحد ، يمكن صنع عمل قيم ؛ فالتجربة تثبت ان افضل الدراسات الاحادية تعزى عادة الى باحثين عاشوا في منطقة واحدة واشتغلوا فيها . ولكنهم يعرضون عن وضع

---

( ٢٢ ) ب . مالينوسكي ، وضع الدراسات الراهن في الاتصال الثقافي ، في مجلة افريقيا ، مجلد ١٢ ، ١٩٢٩ ، ص ٤٣ .

( ٢٣ ) ب . مالينوسكي ، الثقافة كمحدد للسلوك ، في : عوامل تحديد السلوك الانساني ، كمبريدج ، ١٩٣٧ ، ص ١٥٥ . كما يتكلم في الصفحة التالية عن « هذه العادات الغريبة والمنفردة » التي تكتشف فيها على الرغم من كل شيء « نواة بعض المبادئ العملية والعقلانية » .

\* نسبة الى المؤرخ اليوناني هيرودوت . ( ٣ )



نتائج بالنسبة للدراسات الأخرى . ثم عندما نقتصر على اللحظة الحاضرة من حياة مجتمع ما ، نكون أولا ضحية وهم : لان كل شيء تاريخي ؛ فما قيل في الأمس تاريخي ، وما قيل قبل دقيقة تاريخي . ولكننا على وجه خاص نحكم على أنفسنا بعدم معرفة هذا الحاضر ، لان التطور التاريخي وحده هو الذي يتيح روز عناصر الحاضر وتقديرها في علاقاتها المتبادلة . وإن قليلا من التاريخ ( فهذا هو للأسف نصيب الانتولوجي ) أفضل من لا شيء من التاريخ . فكيف نقدر تقديرا صحيحا دور فاتح الشهية - الذي يدعو إلى دهشة الأجانب - في الحياة الفرنسية ، اذا كنا نجهل قيمة الشهرة التقليدية المنسوبة للخمر المطبوخة والمتبلة ، منذ العصور الوسطى ؟ وكيف نحلل البزة العصرية بدون أن نتعرف فيها على بعض آثار الإشكال السابقة ؟ إن المحاكمة بخلاف ذلك تعني الاعراض عن كل وسيلة تساعد على القيام بتفريق الوظيفة الأولية ، التي تلبي حاجة راهنة من حاجات الهيئة الاجتماعية ، عن الوظيفة الثانوية ، التي تتوطد فقط لان الجماعة تقاوم التخلي عن عادة ما ، مع ما لهذا التفريق من أهمية . لان القول إن مجتمعا ما يعمل بدهية ؛ غير ان القول أن كل شيء فيه يعمل هو خلف .

ان خطر هذه البدهية الذي هو بالمرصاد للتفسير الوظيفي ، أشار اليه بواز اشارة جاءت في مخطاها : « ان الخطر مستمر ما دامت التعميمات الواسعة التي تستخلص من دراسة الاندماج الثقافي تقتصر على بعض الافكار العامة (٢٤) » . بما أن هذه الافكار كلية فهي تتعلق بعالم الحياة والعالم النفسي ؛ اما دور الانتوغرافي فهو وصف الاختلافات التي تظهر في طريقة تجلي هذه الطبايع في المجتمعات المختلفة ، واما دور الانتولوجي فهو عرضها . ولكن ما الذي عرفناه عن « مؤسسة البستنة » ( كذا ) عندما قيل لنا انها « ماثلة عالميا حيثما تكون البيئة ملائمة لاستغلال التربة ويكون المستوى الاجتماعي عاليا كفاية لاتاحة

(٢٤) ف . بواز ، بعض مسائل الميتودولوجيا في العلوم الاجتماعية ، في : العلم الاجتماعي الحديث ، شيكاغو ، ١٩٣٠ ، ص ص ٨٤ - ٩٨ .



البقاء لها ؟ (٢٥) » ؟ وعن الزورق الشجري ، وأشكاله المتعددة وخصوصيات توزيعه ، من تعريفه كزورق مصنوع من جذوع الأشجار بشكل يوفر أعظم الاستقرار وصلاحية الملاحة والمرونة الثلاثية مع تحديثات الثقافات الاوقيانية المادية والتقنية ؟ « (٢٦) وعن حالة المجتمع ، بوجه عام ، وعن تنوع الاخلاق والعادات غير المتناهي ، عندما نترك منفردين مع هذا الافتراض : « ان حاجات الانسان العضوية ( يحدد المؤلف : التغذية والحماية والتناسل ) تقدم الضرورات الاساسية التي تقود الى تطوير الحياة الاجتماعية ؟ « (٢٧) ان هذه الحاجات مشتركة ، مع ذلك ، بين الانسان والحيوان . كان يمكن الظن أيضا بأن احدى مهام الانتولوجي الاساسية هي وصف قواعد الزواج المعقدة في مختلف المجتمعات البشرية والعادات المتعلقة بها وتحليلها . ويعترض مالينوسكي على ذلك : « اقول بصراحة انه لمضامين الزواج ، الرمزي او التمثيلي او الاحتفالي ، اهمية ثانوية في نظر الانتولوجي ... ان جوهر عقد الزواج الحقيقي يعطي واقعة دخول شخصين في حالة الزواج ، بفضل احتفال شديد البساطة او شديد التعقيد ، تعبيرا عاما تقر به الجماعة. » (٢٨) فما فائدة البحث، اذا ، في قبائل بعيدة ؟ وما قيمة صفحات « حياة البدائيين الجنسية في ميلانيزيا الشمالية الغربية » ال ٦٠٣ ، اذا كان ذلك كل ما تشتمل عليه من تعليم ؟ وكذلك ، هل سينبغي ان نعالج معالجة سطحية قيام بعض

---

(٢٥) ب. مالينوسكي ، مادة ثقافة . في موسوعة العلوم الاجتماعية ، نيويورك ، ١٩٣٥ ، مجلد ٤ ، ص ٦٢٥ .

(٢٦) المصدر السابق ، ص ٦٢٧ .

(٢٧) يبدو من جهة أخرى ان اي تمييز لا يفرض نفسه ، بالنسبة لمالينوسكي ، عند الانتقال من العام الى الخاص : « ان الثقافة ، كما نعرفها لدى المازيه اداة مخصصة لاشباع حاجات الهيئة الاولى » وفيما يخص الاسكيمو : « انهم يتخذون امام المسائل الجنسية موقف المازيه نفسه . وكذلك لديهم نمط نظام اجتماعي مماثل تقريبا » الثقافة كمحدد للسلوك ، مصدر مذكور ص ص ١٣٦ و ١٤٠ .

(٢٨) ب. مالينوسكي ، مقدمة لكتاب هـ . يان هوجبين ، القانون والنظام في بولينيزيا ، لندن ، ١٩٣٤ ، ص ص ٤٨ - ٤٩ .



القبائل بممارسة الحرية ، وقيام بعضها الآخر بممارسة العفة ، قبل الزواج ، بحجة أن هذه العادات تؤول الى وظيفة واحدة ، هي ضمان استقرار الزواج ؟ (٢٩) ان ما يهم الانتولوجي ليس كلية الوظيفة ، التي ليست اكيدة ، والتي لايمكن اثباتها بدون دراسة متأنية لجميع عادات هذا النظام وتطورها التاريخي ، وعلى الرغم من أن العادات شديدة التغير . وعليه ، فان من الصحيح أن العلم الذي يكمن هدفه الاول ، ان لم يكن الوحيد ، في تحليل الفروق وتفسيرها ، يوفر على نفسه جميع المسائل عندما لا يأخذ بعد ذلك بعين الاعتبار سوى التشابهات . ولكن هذا العلم يفقد بذلك كل وسيلة لتمييز العام الذي يطمح اليه ، من المبتدل الذي يكتفي به .



قد يقال أن هذه الفروقات المزعجة في مجال علم الاجتماع المقارن استثناءات في أعمال مالىنوسكي . ولكن الفكرة القائلة أن مراقبة أحد المجتمعات مراقبة تجريبية تتيح الوصول الى تعليقات كلية ، تظهر في هذه الاعمال باستمرار ، كعنصر فساد يقوض أهمية التأثيرات التي نعرف حيويتها وغناها .

ان الافكار التي يحافظ عليها أهالي جزر تروبريان حول قيمة كل جنس ومكانه في الهيئة الاجتماعية هي شديدة التعقيد : فهم يحسون بالكبرياء عندما يزيد عدد النساء في عشيرتهم على الرجال ، ويشعرون بالمرارة عندما يزيد عدد الرجال فيها على النساء ؛ ولكنهم ، في الوقت نفسه ، يعتبرون التفوق المذكور أمرا مقروا : ذلك أن الرجال يملكون فضيلة ارسقراطية تفتقر اليها زوجاتهم . فلماذا ينبغي اضعاف ملاحظات بهذا القدر من الدقة بالتأكيد القاسي الذي يقدمها وهويناقضها ؟

---

(٢٩) ب. مالىنوسكي ، مادة ثقافة ، مصدر مذکور ، ص ٦٣ .



« ان الرجل والمرأة ضروريان ، بالتساوي ، لبقاء الاسرة ، وحتى لوجودها ، وعلى ذلك يعتبرهما الاهالي متساويين في القيمة والاهمية » (٢٠) . يعتبر القسم الاول بدهية ، ولكن القسم الثاني لا يطابق الوقائع الروية . قليلة هي الدراسات التي استرعت انتباه مالمينوسكي كدراسة السحر ، وفي جميع آثاره تتردد فرضية تقول أن السحر يتدخل بمناسبة كل نشاط أو مشروع هام لا يسيطر الرجل على نتيجته سيطرة شديدة » (٢١) ، في العالم كله (٢٢) وفي جزر تروبريان على السواء . فلنهمل الفرضية العامة لنبحث تطبيقها على الحالة الخاصة .

قيل لنا ان رجال تروبريان يستخدمون السحر في المناسبات التالية : البستنة ، وصيد السمك ، وصيد البر ، وبناء القارب ، والملاحة والنحت ، والشعوذة ، والارصاد الجوية ، وان النساء يستخدمونه بمناسبة الاجهاض والعناية بالاسنان وصنع تنانير القش (٢٣) . ليس فقط ان هذه الاعمال لا تمثل سوى جزء ضئيل من تلك « التي يسيطر الرجل على نتيجتها سيطرة شديدة » ، بل تتعذر ايضا مقارنتها ، من هذه الزاوية ، غيما بينها . فلماذا تنانير القش وليس تحضير اواني الفخار او الفخاريات التي يعرف المرء مقدار ما في تقنيتهما من خطر ؟ هل يمكن التقرير دفعة واحدة ان معرفة الفكر الديني في ميلانيزيا \* معرفة ممتازة ، أو ان وقائع مستعارة من قبائل اخرى ، تكشف الدور المنسوب الى الليف النباتي كرمز تبدل (٢٤) ، لا يمكن ان تلقى اي ضوء على هذا

- 
- (٣٠) ب . مالمينوسكي ، حياة البدائيين الجنسية في ميلانيزيا الشمالية الغربية ، لندن - نيويورك ، ١٩٢٩ ، مجلد ١ ، ص ٢٩ .
- (٣١) المصدر السابق ، ص ٤٠ .
- (٣٢) ب . مالمينوسكي ، مادة ثقافة ، مرجع مذكور ص ٦٣٤ وما يليها .
- (٣٣) ب . مالمينوسكي ، حياة البدائيين ... ص ٤٣ - ٤٥ .
- (٣٤) ف . بواز ، النظام الاجتماعي ومجتمعات هندو كواكيوتل السرية ، واشنطن ١٨٩٥ م . مغريول ، اقنعة الدوغون ، باريس ، ١٩٢٨ ، خروقة نظام الصالح لمدى الدوغون ، في مجلة Psyché ، مجلد ٢ ، ١٩٤٧ .
- \* ميلانيزيا : قسم من اوقيانوسيا يشتمل على غينيا الجديدة ودارجيل بسمارك وجزر سليمان وجزر فيجي وكاليدونيا الجديدة ... ( م )



الاختيلار ؟ لنذكر كذلك نصين يوضحان تناقضات هذا المنهج الحدسي :  
نعلم من كتاب حياة الميلانيزيين الجنسية أن أحد دوافع الزواج الرئيسة،  
هنا وهناك على السواء ، هو « ميل كل رجل ، جاز فترة الشباب الاولى،  
ميلا طبيعيا الى تكوين بيت واسرة خاصين به ... و ... رغبة طبيعية  
في أن يكون له اولاد . » (٢٥) ولكننا نقرأ ما يلي ، في « الجنس والردع » ،  
الذي يضيف شرحا نظريا الى الاستقصاء الميداني : « ان الرجل ما زال  
يرغب رغبة شديدة في حماية المرأة الحامل والعطف عليها . الا أن زوال  
الميكانيات الفطرية ناتج ، في معظم المجتمعات ... عن رفض الذكر تحمل  
مسؤولية ذريته ، الا اذا اكرهه المجتمع على ذلك . » (٢٦) ميل طبيعي  
غريب في الحقيقة !

ليس متابعو مالمينوسكي ، للأسف ، منزهين عن هذا المزيج الطريف  
من التقريرية والتجريبية ، الذي يفسد منهجه كله . فعندما  
تميز السيدة مرغريت ميد . مثلا ، ثلاثة مجتمعات متجاورة في  
غينيا الجديدة ، بما تتخذها علاقات الجنسين فيها من أشكال مختلفة  
ومتمة ( رجل وديع وامرأة وديعة ؛ رجل عدواني وامرأة عدوانية ؛  
امرأة عدوانية ورجل وديع ) ، يستحسن المرء رشاقة هذا الانشاء (٢٧) .  
الا ان شبهة التبسيط والقبلية تتوضح امام ملاحظات أخرى  
تشير الى وجود قرصنة نسائية لدى الارابيش (٢٨) . وعندما  
تصنف المؤلفات نفسها القبائل الامريكية الشمالية في فئات

(٢٥) ب. مالمينوسكي ، مصدر مذكور ، ج ١ ، ص ٨١ .

(٢٦) ب. مالمينوسكي ، « الجنس والردع في المجتمع البدائي » ، لندن - نيويورك ،

١٩٢٧ ، ص ٢٠٤ .

(٢٧) م. ميد ، « الجنس والزواج في ثلاثة مجتمعات بدائية » ، نيويورك ، ١٩٣٥ ،

ص ٢٧٩ .

(٢٨) ر. ف. فورتون ، « حرب الارابيش » ، في « الانثروبولوجي الامريكي » ، مجلد ٤١ [٦]

١٩٣٩ .



تنافسية ، وتعاونية وفردية (٣٩) ، تبقى بعيدة عن علم قوانين التصنيف الحقيقي بُعد العالم الحيواني الذي يحدد الانواع بتصنيف الحيوانات في فئات منفردة ، أو قطيعة ، أو اجتماعية .

في الحقيقة ، يمكن التساؤل عما اذا كان الانشاء المبكر لمقولاتنا ومسائلنا ، والذي يجعل من الشعوب المدروسة مجرد « صور عن مجتمعنا الخاص » (٤٠) لا ينشأ ، كما لاحظ بواز ، عن إفراط في تقدير المنهج التاريخي بدلا من الموقف العاكس . لان المؤرخين هم الذين صاغوا المنهج الوظيفي ، على كل حال . فقد عدد هوزر ، في عام ١٩٠٣ ، مجمل السمات التي تميز حالة معينة من المجتمع الروماني وأضاف : « يشكل ذلك كله معا سلسلة يتعذر تمزيقها ، وتشرح هذه الوقائع بعضها بعضها شرحا افضل من شرح تطور الاسرة الرومانية بتطور الاسرة اليهودية او الصينية او الازتيكية . » (٤١) قد يدخل ذلك في ما كتبه مالبينوسكي ، باستثناء امر واحد هو ان هوزر يضيف الاحداث التاريخية الى المؤسسات . ولا ريب في ان تأكيد يستدعي تحفظا مزدوجا : لان ما يصح بصدد التطور ، لا يصح بالمقدار نفسه بصدد البنية ، والدراسات المقارنة ، بالنسبة للاتنولوجي ، يمكن ان تنوب ، الى حد ما ، عن الوثائق المكتوبة . ولكن المفارقة قائمة : فقد اثبت لنا نقد التفسيرين النشئوي والانتشاري أن الاتنولوجي ، عندما يعتقد أنه يصنع التاريخ ، يصنع عكس التاريخ ، وانه انما يتصرف كمؤرخ جيد ، مقيد بنقص الوثائق نفسه ، عندما يتصور انه لا يكتب شيئا من التاريخ .

---

(٣٩) م . ميد ، التنافس والتعاون بين الشعوب البدائية ، لندن - نيويورك : ١٩٣٧ ، ص ٤٦١ .

(٤٠) ف . بواز ، التاريخ والعلم ... مصدر مذكور .

(٤١) ه . هوزر ، مصدر مذكور ، ص ١٤ . كما توجد بيانات مماثلة في كتب

بير وفيلبر وبيرين المنهجية .



ما هي الاختلافات التي توجد . في الواقع ، بين منهج الانتوغرافيا ( بمعناها الضيق المعرف في بداية هذا المقال ) ومنهج التاريخ ؟ انهما يدرسان مجتمعات أخرى غير المجتمع الذي نعيش فيه . وتعلق هذه الفيرية ببعد في الزمان ( مهما اردناه صغيرا ) أو ببعد في المكان أو حتى بتنافر ثقافي ، هو سمة ثانوية بالنسبة لتشابه الاوضاع . وما هو الهدف الذي يتابعه ؟ هل هو انشاء ما حدث ويحدث في المجتمع المدروس من جديد على نحو دقيق ؟ اذا جزمنا بذلك فقد ننسى اننا ، في الحالتين ، امام انظمة تصورات تختلف بالنسبة لكل عضو من اعضاء الجماعة ، وتختلف كلها عن تصورات الباحث . ذلك أن افضل دراسة انتوغرافية لا تحوّل القارئ أبدا الى واحد من الاهالي . فتورة ١٧٨٩ ، المعاشة من احد الارستقراطيين ، تختلف عن ثورة ١٧٨٩ ، المعاشة من أحدالحفاة المرأة ، وكلتاها تختلفان عن ثورة ١٧٨٩ في تصور امثال ميشليه أو تين . ان كل ماينجح المؤرخ والانتوغرافي في فعله ، وكل مايمكن أن يطلب اليهما القيام به ، هو توسيع تجربة خاصة الى ابعاد تجربة عامة أو اعم ، بحيث تصبح - هلة المنال كتجربة على اناس من بلد آخر أو من زمن آخر . وهما يتوصلان الى ذلك بشروط واحدة ، هي : التدريب والدقة والتعاطف والموضوعية .

كيف يتصرفان؟ هنا بالذات تبدأ الصعوبة . لان التاريخ كثيرا ما قورن بالانتوغرافيا - حتى في السوربون - بحجة ان التاريخ يقوم على دراسة ونقد وثائق معزوة لمراقبين عديدين ، الامر الذي ييسر مراقبتها والتحقق منها ، فيما تؤول الانتوغرافيا ، بالتعريف ، الى مراقبة شخص واحد .

قد يرد على هذا النقد بأن افضل وسيلة لتذليل هذه العقبة امام الانتوغرافيا ، هي زيادة عدد الانتوغرافيين . على اننا لن نتوصل الى ذلك ونحن نحد من الميول باعتراضات استباقية . زد على ذلك أن الحجة قد بطلت بفعل تطور الانتوغرافيا نفسه : فالיום ، قليلة جدا الشعوب التي



لم يدرسها باحثون عديدون . ولا تمتد ملاحظتها ، الجارية من زوايا مختلفة ، على عشرات السنين ، وأحيانا على عدة قرون . ثم ما الذي يفعله المؤرخ ، عندما يدرس وثائقه ، غير احاطة نفسه بشهادة بعض الانثوغرافيين الهواة ، البعيدين في الغالب عن الثقافة التي يصفونها ، بعد باحث حديث يدرس البولينيزيين والاقزام\* ؟ هل يمكن اعتبار مؤرخ اوروبا القديمة اقل تقدما فيما لو كان هيرودوت وديودور وبلوتارك وساكسو غراماتيكوس ونستور انثوغرافيين محترفين ، مطلعين على المسائل ، ومتمرسين في عقبات البحث ، ومدرّبين على الملاحظة الموضوعية ؟ ان المؤرخ الحريص على مستقبل علمه يتعدن تحدي الانثوغرافيين ، ويجب عليه ، بالعكس ، ان يتوجه اليهم بأمانيه .

ولكن التوازي المنهجي الذي يراد رسمه بين الانثوغرافيا والتاريخ ، لمقارنتهما ، هو تواز وهمي : ذلك ان الانثوغرافي يجمع الوقائع ويقدمها ( اذا كان انثوغرافيا جيدا ) وفقا لمقتضيات المؤرخ ذاتها . وانما يقوم دور المؤرخ على استخدام هذه الاعمال ، عندما تسمح له بذلك ، ملاحظات موزعة على فترة زمنية كافية ؛ ويقوم دور الانثولوجي على استخدامها ، عندما تيسر له ذلك ملاحظات من الطراز نفسه ، تتناول عددا كافيا من المناطق المختلفة . في جميع الحالات ، يضع الانثوغرافي وثائق يمكن ان تفيد المؤرخ . واذا وجدت قبل ذلك بعض الوثائق واختار الانثوغرافي دمج خلاصتها في دراسته ، افلا ينبغي على المؤرخ - شريطة اتباع الانثوغرافي ، بالطبع ، منهجا تاريخيا جيدا - ان يحسده على مزية كتابة تاريخ مجتمع يملك عنه تجربة معاشة ؟

---

\* Polynésiens : سكان بولينيزيا ، وهي قسم من اوقيانوسيا يشتمل على مجموعة الجزر ، المتدرجة في المحيط الهادي بين استراليا وامريكا .  
 Pygmées وال قوم من الاقزام أسكنهم القدماء في بلدان مختلفة ، ولاسيما قرب منابع النيل ، وقد دخل اسمهم في اللغة الفرنسية فيقال Pygmée للشخص ذي القامة القصيرة . ( م )



يؤول النقاش ، اذا ، الى العلاقات بين التاريخ والتكنولوجيا بمعناها الضيق . ونحن سنثبت ان الفرق الاساسي بينهما ليس فرقا في الموضوع ولا في الهدف ولا في المنهج ؛ ولكنهما ، باعتبار أن موضوعهما واحد ، هو الحياة الاجتماعية ، وهدفهما واحد ، هو فهم الانسان فهما ممتازا ، ومنهجهما يتغير فيه تقدير طرق البحث فقط ، يتميزان ، على نحو خاص ، باختيار الافاق المتممة : يرتب التاريخ معطياته بالنسبة لعبارات الحياة الاجتماعية الواعية ، والتكنولوجيا بالنسبة لشروط هذه الحياة غير الواعية .



ان تستمد التكنولوجيا اصالتها من الطبيعة اللاواعية للظواهرات الجماعية ، فقد نتج ذلك ، ولو بصورة يعتورها الابهام والالتباس ، من احدى صيغ تايلر . فبعد ان عرّف التكنولوجيا كدراسة تتناول « الثقافة او الحضارة » ، وصف هذه الاخيرة كمجموعة معقدة تنتظم فيها « المعارف ، والمعتقدات ، والفن ، وعلم الاخلاق ، والحقوق ، والعادات ، وجميع الكفاءات او العادات الاخرى التي اكتسبها الانسان باعتباره عضوا في المجتمع . » (٤٢) وعليه يعرف المرء ان الحصول ، لدى معظم الشعوب البدائية ، على تبرير أخلاقي أو تفسير عقلائي لعادة أو نظام عام ، هو امر صعب جدا : ذلك ان الاهلي المسؤول يجيب فقط بأن الاشياء كانت دائما على هذه الصورة ، بأمر الاله أو تعليم الاجداد . وحتى عندما يعثر على بعض التفسيرات ، فانها تتسم دائما بطابع العقلنات أو الاعدادات الثانوية : فلا ريب في ان الاسباب اللاشعورية الداعية الى ممارسة عادة ، أو مشاركة اعتقاد ، بعيدة جدا عن الاسباب التي يستند اليها بعضهم في تبرير هذه العادة أو هذا الاعتقاد . حتى في مجتمعنا ، يراعي كل منا آداب المائدة والعادات الاجتماعية وقواعد اللباس وكثيرا من مواقفنا الاخلاقية والسياسية والدينية ، مراعاة دقيقة ، بدون ان

---

(٤٢) ب. تايلر ، الثقافة البدائية ، مصدر مذكور ، ج ١ ، ص ١ .



يتفحص اصلها ووظيفتها الحقيقية تفحصا رزيئا . نحن نتصرف ونفكر بحكم العادة ، والمقاومة الخارقة التي نبديها حيال بعض المخالفات ، حتى الطفيفة ، تنشأ عن الخمول اكثر مما تنشأ عن ارادة واعية للمحافظة على عادات ندرك علتها . لا ريب في ان تطور الفكر المعاصر قد شجع نقد الاخلاق . ولكن هذه الظاهرة لا تؤلف مقولة بعيدة عن الدراسة التكنولوجية : فهي نتيجتها ، على الأرجح ، اذا صح وجود منشئها الرئيسي في الوعي الانتوغرافي المدهش الذي ايقظه اكتشاف العالم الجديد في الفكر الغربي . وحتى في الوقت الحاضر ، ما ان تصاغ الاعدادات الثانوية ، حتى تميل الى استعادة التعبير اللاشعوري نفسه . فبسرعة مدهشة ، تثبت اننا امام خاصية جوهرية لبعض طرق التفكير والتصرف ، يتمثل الفكر الجماعي التفسيرات التي بدت اكثر جراءة : كافضلية الحق الامومي والارواحية\* ، او التحليل النفسي مؤخرا ، لحل مسائل ، يبدو ان من طبيعتها الافلات دائما من الارادة والتفكير ، حلا آليا .

انما يعود الفضل الى يواز في تعريف الطبيعة اللاشعورية للظواهر الثقافية ، على نحو رائع ، بصفحات قارنها فيها مع اللغة ، فسبق تطور الفكر اللغوي اللاحق ، ومستقبلا اتنولوجيا نكاد لا نستشف بشائره . فقد اثبت بقاء بنية اللغة مجهولة من المتكلم الى حين وضع كتاب علمي في النحو والصرف ، ومواصلتها ، حتى في ذلك الحين ، تشكيل الكلام خارج وعي فاعل الفعل ، فارضة على فكره بنى تصورية اعتبرت كمقولات موضوعية ، ثم اضاف : « يكمن الاختلاف الاساسي بين الظواهر اللغوية والظواهر الثقافية الاخرى في ان الظواهر الاولى لا تظهر في الوعي الواضح ابدا ، فيما ترتفع الفئة الثانية ، غالبا ، على الرغم من انتمائها الى المصدر الشعوري نفسه ، الى مستوى الفكر الواعي ، مولدة على هذا

---

\* الارواحية ( Animisme ) : مذهب يقوم على الاعتقاد بوجود قوة حيوية وفكرية في آن واحد ، هي الفكر . وتطلق الكلمة ايضا على دين بدائي قائم على عبادة الارواح والقوى الخفية . ( م )



المنوال بعض المحاكمات الثانوية والتفسيرات الجديدة . « (٤٣) غير ان هذا الاختلاف في الدرجة لا يخفي وحدتهما العميقة ولا يقلل قيمة المنهج اللغوي المثالية بالنسبة للأبحاث الاتنولوجية . وبالعكس : « تقوم ميزة علم اللغات الكبيرة ، في هذا الصدد ، على بقاء مقولات اللغة غير واعية في جملتها ، ولهذا السبب يمكن متابعة تطورها بدون أن تتدخل ، بصورة خادعة ومزعجة ، التفسيرات الثانوية ، المتكررة جدا في الاتنولوجيا بحيث تستطيع القاء تاريخ تطور الافكار في غموض شديد . » (٤٤)

ان نتائج الفونولوجيا الحديثة هي وحدها التي تسمح بتقدير أهمية هذه القضايا الموضوعية قبل ثماني سنوات من نشر كتاب فرديناند دو سوسور ، « بحث في علم اللغات العام » ، الذي راح يهيء ظهور هذا العلم . ولكن الاتنولوجيا لم تضعها بعد موضع التطبيق . لان بواز ، الذي كان عليه ان يستخدمها استخداما كاملا في تأسيس علم اللغات الامريكي ، وأن يستعين بها على رفض بعض المفاهيم النظرية المسلم بها عندئذ (٤٥) . قد أبدى ، فيما يتعلق بالاتنولوجيا ، تهيبا ما زال يكبح خلفاءه .

في الواقع ، ان تحليل بواز الاتنوغرافي ، وهو اكثر امانة ومثانة ومنهجية من تحليل مالىنوسكي ، يبقى أيضا كتحليل هذا الاخير ، على مستوى فكر الاشخاص الواعي . لا ريب في أن بواز يأبى الاحتفاظ بالمعقلنات الثانوية والتفسيرات الجديدة التي تحتفظ بسيطرة شديدة على مالىنوسكي بحيث لا يتوصل الا الى استبعاد تلك العائدة للسكان الاهليين بشرط الاستعاضة عنها بمعقلناته وشروحه الخاصة . ولكن بواز يتابع

---

(٤٣) بواز ، كتيب اللغات الهندية - الامريكية ، مكتب الاتنولوجيا الامريكية ، رقم ٤٠ ، ١٩١١ ، القسم الاول ، ص ٦٧ .  
(٤٤) المصدر السابق ، ص ص ٧٠ - ٧١ .

(٤٥) يبرهن بواز ، في فترة كان فيها علم اللغات الهندية الاوروبية ما يزال يعتقد اعتقادا راسخا بنظرية « اللغة الام » ، على أن بعض السمات ، المشتركة بين عدة لغات امريكية ، يمكن أن تنتج من تشكل ثانوي لمناطق قريى لغوية مثلما تنتج من أصل مشترك . وينبغي الانتظار ترويتسكوي لرؤية تطبيق الفرضية ذاتها على الوقائع الهندية - الاوروبية .



استعمال مقولات الفكر الفردي ؛ فيصل ، في دقته العلمية ، فقط الى تجريده من لحمه واصدائه الانسانية . وهو يقيد اتساع المقولات التي يقارنها ، ولا يكوّنها على صعيد جديد ؛ وعندما يبدو له عمل التجزئة متعذرا ، يمتنع عن المقارنة . ومع ذلك ، فما يبرر المقارنة اللغوية هو اكثر من تقطيع ومختلف عنه : انه تحليل حقيقي . فاللغوي يستخلص من الكلمات الحقيقة الصوتية للوحدة الصوتية اللفظية من الكلمات ؛ ويستخلص من الوحدة الصوتية الحقيقة المنطقية للعناصر الفرقية (٤٦) . وعندما اقرّ بوجود وحدات صوتية او باستعمال مزدوجات مقابلات واحدة ، في عدة لغات ، فانه لا يقارن كائنات منفصلة فردا فردا فيما بينها : ذلك ان الوحدة الصوتية نفسها والعنصر ذاته هما اللذان يؤمنان الوحدة العميقة لمواضيع مختلفة تجريبيا ، على هذا الصعيد الجديد . ولا يتعلق الامر بظاهرتين متشابهتين ، بل بظاهرة واحدة . والانتقال من الوعي الى اللاشعور يترافق بتقدم من الخاص نحو العام .

ومن ثم ، ففي الاتنولوجيا كما في علم اللغات ، ليست المقارنة هي التي تبرر التعميم ، بل العكس . واذا كان النشاط اللاشعوري للفكر يكمن ، كما نعتقد ، في فرض بعض الاشكال على مضمون ما ، وكانت هذه الاشكال واحدة ، في الاساس ، بالنسبة لجميع الافكار القديمة والحديثة ، البدائية والمتعدنية (٤٧) - كما توضحه دراسة الوظيفة الرمزية ، مثلما تظهر في اللغة - فينبغي ويكفي الوصول الى بنية لاشعورية كامنة في كل نظام عام او في كل عادة ، للحصول على مبدا تفسير صحيح بالنسبة لانظمة عامة أخرى وعادات أخرى ، بشرط المضي في التحليل ، بالطبع ، الى بعد كاف .



(٤٦) ر. جاكوبسون : ملاحظات حول تصنيف الحروف الصامتة الفونولوجي ،

١٩٣٨ .

(٤٧) انظر مقالنا : الفعالية الرمزية ، في مجلة تاريخ الادب ، ع ٢٨٥ ، ١ ، ١٩٤٩ .

( الفصل العاشر من هذا الكتاب )



كيف يتم التوصل الى هذه البنية اللا شعورية ؟ هنا بالذات يلتقي المنهجان الاتنولوجي والتاريخي . ولا يجدي التذرع ، في هذه المناسبة ، بمسألة البنى التزمنية ، هذه المسألة التي لا تستطيع الاستغناء عن المعارف التاريخية . تشمل بعض تطورات الحياة الاجتماعية ، بلا ريب ، على بنية ترمينية ، ولكن يعلم الاتنولوجيون من مثال الفونولوجيا ان هذه الدراسة اعقد من دراسة البنيات المتزامنة (٤٨) التي ماكادوا يتصدون لها ، وانها تطرح مسائل أخرى . غير ان تحليل البنيات المتزامنة ذاته ينطوي على الرجوع الى التاريخ رجوعا مستمرا . ذلك ان التاريخ عندما يظهر بعض الانظمة العامة التي تتحول ، يتيح دون غيره استخلاص البنية المستترة في صياغات متعددة ، والمستمرة وسطسلسلة من الاحداث . لنستمد مسألة النظام الثنائي المذكورة آنفا ؛ فاذا كنا نأبى اعتبار هذا النظام مرحلة عامة من مراحل تطور المجتمع ، ونظاما مبتكرا في مكان واحد ووقت واحد ، واذا كنا نعي جيدا ، في الوقت نفسه ، ما تشترك به جميع الانظمة الثنائية لكي ننقاد الى اعتبارها كنتائج غريبة لتواريخ وحيدة وفريدة . فانه يبقى علينا ان نحلل كل مجتمع ثنائي للعثور وراء فوضى القواعد والعادات على رسم اختزالي وحيد ، مائل في قرائن محلية وزمنية مختلفة ويعمل فيها . ولا يمكن ، ان يطابق هذا الرسم الاختزالي نموذجا خاصا للنظام العام ولا تجمعا كيفيا لخصائص مشتركة بين عدة اشكال . بل يرجع الى بعض العلاقات المتبادلة والمتقابلة ، اللاشعورية بلاريب ، القائمة حتى لدى شعوب ذات نظام ثنائي ، ولكن ، لانها لاشعورية ، ينبغي ان تكون موجودة ايضا لدى شعوب لم تعرف قط هذا النظام الثنائي .

وهذا فان لدى الميكو والموتو والكواتا في غينيا الجديدة : الذي استطاع سيلغمان اعادة صياغة تطوره الاجتماعي . نظاما شديد التعقيد ، تتهمه عوامل تاريخية عديدة باستمرار الحروب ، والهجرات ، والانشقاقات

---

(٤٨) ر . جاكوبسون . مبادئ تاريخ الفونولوجيا ، في : أعمال نادي براغ اللغوي ،



الدينية والضغط السكاني، ونزاعات النفوذ، جميع ذلك يزيل عشائر وقرى، أو يسبب ظهور جماعات جديدة . ومع ذلك، فإن هؤلاء الشركاء ، الذين تتغير هويتهم وعددهم وتوزعهم باستمرار ، يتحدثون دائما بعلاقات ذات مضمون متغير أيضا ، ولكن طابعها الشكلي يتوطد خلال جميع التقلبات: فعلاقة ال *Ufuapie* ، الاقتصادية تارة ، والقانونية طورا ، والزواجية حيناً ، والدينية حيناً آخر والاحتفالية تارة أخرى ، تجمع النتين فالتنين وحدات اجتماعية ملزمة باعانات متبادلة على مستوى العشيرة أو الفخذ أو القرية . وفي بعض قرى آسام ، التي روى فون فور هيماندراف أخبارها التاريخية ، كثيرا ما تتعرض المقايضات الزوجية للخطر بسبب نزاعات تقع بين صبيان وبنات القرية الواحدة ، أو خصومات تنشب بين قرى متجاورة . ويتمخض هذا الشقاق عن انسحاب هذه الجماعة أو تلك ، وإبادتها أحيانا ، إلا أن الدورة تتجدد في كل حالة، أما بإعادة تنظيم بنية المقايضة ، وأما بقبول بعض الشركاء الجدد . وأخيرا فإن مونو ويوكوت كاليفورنيا ، الذين تعرف بعض قراهم النظام الثنائي ، فيما تجهله قراهم الأخرى . يتيحون دراسة كيف أن بنية وهمية اجتماعية موحدة يمكن أن تتحقق خلال شكل تأسيسى دقيق ومحدد أو خارجيه . وفي جميع هذه الحالات يبقى شيء ما تتيح الملاحظة التاريخية استنتاجه تدريجيا بنوع من التصفية يسمح بمرور ما قد يسمى مضمون الانظمة العامة والعادات المعجمي ، فلا يحتفظ إلا بالعناصر البنيوية . أن هذه العناصر ، في حالة النظام الثنائي ، ثلاثة على ما يبدو هي : ضرورة النظام ؛ مفهوم المبادلة ، المعتبر كشكل يسمح بدمج المقابلة بين الانا والغير في الحال ، وطابع الهبة التركيبي . ويعثر على هذه العوامل لدى المجتمعات المدروسة كلها ، وتعرض في الوقت نفسه ممارسات وعادات أقل تميزا ، إلا أنها تلبي ، حتى لدى شعوب تجهل النظام الثنائي ، الوظيفة نفسها التي يلبيها هذا النظام (٤٩) .

---

(٤٩) ليفي - ستروس ، بنيات القرابة الاولى ، باريس ، ١٩٤٩ ، الفصلان السادس والسابع .



وهكذا فالاتنولوجيا لا يمكن أن تتخذ موقفا لامباليا حيال التطورات التاريخية وتعاير الظاهرات الاجتماعية الواعية على نحو رفيع . على أنها اذا كانت تعبرها اهتماما يضاهي اهتمام المؤرخ بها ، فلكي تتوصل ، بنوع من السير التراجعي ، الى فصلها عن كل ما تدين به للحدث التاريخي وللتفكير . وهدفها هو الوصول ، وراء الصورة الواعية ، والمختلفة دائما ، التي يكونها الناس عن صيورتهم ، الى وضع احصاء بامكانات غير واعية ، لا توجد بعدد غير محدود ، ويقدم فهرسها وعلاقات التلاؤم أو التنافر التي يحافظ عليها كل امكان مع باقي الامكانات ، بنية منطقية لتطورات تاريخية يمكن أن تكون غير متوقعة ، دون أن تكون كيفية أبدا . وبهذا المعنى ، تبرر صيغة ماركس الشهيرة : « الناس يصنعون تاريخهم وهم يجهلون أنهم يصنعونه ، » التاريخ ، في حدها الاول ، والاتنولوجيا ، في حدها الثاني . وثبت ، في الوقت نفسه ، أن المنهجين لا ينفصلان .



لان الاتنولوجي عندما يكرس تحليله ، على نحو خاص ، لعناصر الحياة الاجتماعية اللاشعورية ، يصبح من المحال افتراض جهل المؤرخ بهذه العناصر اللاشعورية . لا ريب في أن المؤرخ ينبغي قبل كل شيء تحليل الظاهرات الاجتماعية تبعا للاحداث التاريخية التي تتجسد فيها هذه الظاهرات ، وبالطريقة التي تصورها الناس بها وعاشوها . ولكنه ، في سعيه لجمع وتفسير مابدا للناس كأنه نتيجة لتصوراتهم وافعالهم ( أو تصورات وافعال بعضهم ) ، يدرك إدراكا متزايدا ضرورة الاستعانة بمجموعة الاعدادات اللاشعورية كلها . فقد تجاوزنا زمن تاريخ سياسي يكفي برواية تاريخ السلالات الحاكمة والحروب في سياق العقنلات الثانوية والتفسيرات الجديدة . ان التاريخ الاقتصادي هو الى حد كبير تاريخ العمليات اللاشعورية . ولهذا تكون كتب التاريخ الجيدة - وسنذكر أحدها - مشربة بالاتنولوجيا . فلوسيان فيبر يلتبس باستمرار ، في كتابه «مشكلة الكفر في القرن السادس عشر» ، مواقف سيكولوجية وبنى منطقية ، تتيح دراسة الوثائق ، مثل دراسة النصوص الأهلية ، الوصول



اليها على نحو غير مباشر فقط ، لانها غابت دائما عن وعي الذين كانوا يتكلمون ويكتبون ، مثل : انعدام المدونة والمعايير ، وتصور غامض للزمن ، وخصائص مشتركة بين عدة تقنيات ، الخ (٥٠) . وجميع هذه البيانات اتولوجية مثلما هي تاريخية ، لانها تتجاوز شهادات لايقع اي منها على هذا الصعيد .

لايصح القول ، اذا ، ان المؤرخ والاتنولوجي يسيران في اتجاهين متعاكسين على طريق معرفة الانسان التي تتراوح بين دراسة المضامين الواعية ودراسة الاشكال غير الواعية : بل يسيران في اتجاه واحد . وأن يظهر الانتقال الذي يقوم به معا ، في اوضاع مختلفة ، لكل منهما - انتقال من الواضح الى المضمّر في نظر المؤرخ ، ومن الخاص الى العام في نظر الاتنولوجي - فهو امر لا يبدل شيئا من وحدة المنهج الاساسي . ولكن ، على طريق يقطعون عليها مسافة واحدة ، في اتجاه واحد ، يختلف اتجاه نظرهما وحده : فالاتنولوجي يسير الى الامام ، ساعيا الى أن يبلغ دائما مزيدا من لاشعور يتجه نحوه ، وذلك من خلال شعور لايجله أبدا ، فيما يتقدم المؤرخ القهقري ، ان صح القول ، مثبتا نظره على النشاطات الواقعية والخاصة ، التي لايبعد عنها الا ليتأمل فيها من افق اقصى واكمل . انهما عبارة عن جانوس\* حقيقي بجهتين . وعلى اية حل ، ان تضامن العلمين هو الذي يتيح مراقبة المسافة كلها .

ملاحظة أخيرة توضح افكارنا . يميز التاريخ والاتنولوجيا ، عادة ، بانعدام أو وجود الوثائق المكتوبة في المجتمعات التي يدرسها كل منهما . وهذا التمييز ليس خاطئا ، ولكننا لانعتبره اساسيا ، لانه ينتج عن

---

(٥٠) ل. فيبر ، مشكلة الكفر في القرن السادس عشر ، ط٢ ، باريس ، ١٩٤٦ .

\* Janus : ملك لانيوم الاسطوري الاول . استقبل ساتورن ( اله الزراعة ) ، لطرود من السماء ، استقبالا لائقا فمنحه الاله بصيرة رائعة جدا بحيث كان المستقبل والماضي ماثلين دائما امام عينيه ، وقد عمل على تمثيل هذه الملكة بوجهين على النقد الروماني .



الخصائص العميقة التي حاولنا تحديدها أكثر مما يشرحها . لقد أكره انعدام الوثائق المكتوبة ، في معظم المجتمعات البدائية ، الاتنولوجيا على تطوير مناهج وتقنيات خاصة بدراسة بعض النشاطات التي تبقى ، لذلك ، واعية وعيا ناقصا على جميع المستويات التي تظهر فيها . ومع أن هذا التحديد يمكن التغلب عليه غالبا بالتقاليد الشفهية ، الفنية جدا لدى بعض الشعوب الأفريقية والأوقيانية ، فلا يمكن اعتباره حاجزا صارما . تهتم الاتنولوجيا بشعوب تعرف الكتابة ، كالمكسيك القديمة والعالم العربي والشرق الأقصى ؛ وقد تيسرت كتابة تاريخ شعوب لم تعرف الكتابة قط كالزولو . وهنا أيضا يتعلق الأمر باختلاف في التوجه لأبي الموضوع ، وبطريقة تنظيم معطيات هي أقل تنافرا مما يبدو . أن الاتنولوجي يهتم اهتماما خاصا بما هو غير مكتوب ، لأن ما يهتم به يختلف عن كل ما يفكر الناس عادة في تثبيته على الحجر أو الورق ، أكثر مما يعود ذلك لأن الشعوب التي يدرسها عاجزة عن الكتابة .

حتى الآن ، أسهم توزيع المهام ، الذي بررته بعض التقاليد القديمة والضرورات الراهنة ، في خلط جانبي التمييز النظري والعملي ، أي في فصل الاتنولوجيا عن التاريخ أكثر مما ينبغي . وإنما فقط عندما يباشران معا دراسة المجتمعات المعاصرة نستطيع تقدير نتائج تعاونهما تقديرا كاملا والافتناع بأن أحدهما ، هنا وهناك على السواء ، لا يستطيع شيئا بدون الآخر .







## اللغة والقراءة







## الفصل الثاني

### التحليل البنيوي في علم اللغة وفي الاتروبولوجيا<sup>(١)</sup>

يحثل علم اللغة مكانا ممتازا في مجمل العلوم الاجتماعية التي ينتمي اليها بلاريب : فهو ليس علما اجتماعيا كالعلوم الاخرى ، بل العلم الذي قام باعظم الانجازات ، وتوصل الى صياغة منهج وضعت ، ومعرفة الوقائع الخاصة الى تحليله في وقت واحد ، وهو الوحيد بلاريب الذي يستطيع المطالبة باسم علم . على ان هذا الوضع الممتاز يسبب بعض الاكراهات : اذ ان العالم اللغوي سري ، غالبا ، باحثين في علوم مجاورة ، ولكن مختلفة . يستوحون من مثاله ويحاولون اتباع طريقه . النبالة تلزم : ذلك ان مجلة لغوية مثل Word لا تستطيع الاقتصار على اشهار الفرضيات ووجهات النظر اللغوية البحتة . بل تلزم كذلك باستقبال علماء النفس والاجتماع والانتوغرافيا ، الحريصين على تعلم الطريق المؤدية الى المعرفة الوضعية للوقائع الاجتماعية من علم اللغة الحديث . وكما كتب مارسيل موس قبل قبل عشرين عاما : « لو عمل علم الاجتماع ، في كل مكان ، حسب طريقة العلماء اللغويين ، لكان في الواقع ، اكثر تقدما بكثير... »<sup>(٢)</sup>

(١) نشر بهذا العنوان ، في : « الكلمة » ، جريدة نادي نيويورك اللغوي ، ج ١ ، ص ٢٤ ،

أبو ١٩٤٥ ، ص ١ - ٢١ .

(٢) . علاقات واقعية وعملية ، الخ . ، في : « علم الاجتماع والاتروبولوجيا » ،

باريس ، ١٩٥١ .



انه تشابه المنهج الشديد بين العلمين يفرض عليهما واجبا خاصا في التعاون .

لقد انعدمت الحاجة ، منذ شرادر ، (٣) الى البرهان على المساعدة التي يستطيع علم اللغة تقديمها الى عالم الاجتماع في دراسة مسائل القرابة . ذلك ان علماء اللغة وفقهاءها ( شرادر ، روز ) (٤) ، هم الذين استبعدوا فرضية المخلفات ذات النسب الامومي ( التي استمر عدد من علماء الاجتماع على التمسك بها في الفترة نفسها ) في الاسرة القديمة . يقدم العالم اللغوي الى العالم الاجتماعي اصول كلمات تنبئ اقامة علاقات بين بعض الفاظ القرابة ، لم تكن مدركة ادراكا مباشرا . ويستطيع عالم الاجتماع ، بالعكس ، اطلاع العالم اللغوي على العادات والقواعد الوضعية والنواهي التي توضح استمرار بعض سمات اللغة ، او تبدل بعض الالفاظ او مجموعات الالفاظ . وضع جوليان يونفانت ، في جلسة عقدها مؤخرا نادي نيويورك اللغوي ، وجهة النظر المشار اليها ، اذ ذكر باصل كلمة *oncle* ( العم او الخال ) في بعض اللغات الرومانية ، حيث اعطت الكلمة اليونانية *θετός* ، في اللغات الإيطالية والإسبانية والبرتغالية ، *zio* و *tio* ، ثم اُضاف ان العم ( او الخال ) يسمى « *barba* » \* في بعض مناطق إيطاليا . فما اكثر الإيحاءات التي تحملها هذه الالفاظ الى عالم الاجتماع ! سرعان ما تعود الى الذاكرة أبحاث المأسوف عليه هوكار عن طابع العلاقة الخالية الديني واقدام أقارب الأم على سرقة القربان (٥) . مهما يكن التفسير الذي يناسب اعطاؤه للوقائع التي جمعها هوكار ( في

(٣) شرادر ، آثار الشعوب الآرية قبل التاريخ ، لندن ١٨٩٠ ، الفصل ١٢ .

(٤) شرادر ، المصدر السابق .

(٥) م. آ. م. هوكار ، رئاسة القبيلة وابن الاخت في المحيط الهادي ، في الانتروبولوجي

الأمريكي ، ع خاص ، ج ١٧ ( ١٩١٥ ) .

\* يستعمل المؤلف بعض المفردات من لغات أخرى ٤ ولا سيما من لغات القبائل التي يتناولها البحث ، نظرا لدالتها الخاصة في تلك اللغات ، او لان معالجتها تنصب على لفظها ومعناها وتطورها ، ولذلك تركتها كما هي في الترجمة . ( م )



الواقع ، ليس تفسيره شافيا تماما ) ، فلا ريب في أن العالم اللغوي يساعد في حل المسألة ، اذ يكشف استمرار العلاقات الزائلة العتيد في مفردات اللغة المعاصرة . ويفسر له عالم الاجتماع ، في الوقت نفسه ، علة أبحاثه في أصل اللغات ، ويؤيد صحتها . وانما استطاع بول بيندكت ، مؤخرا ، من خلال تصديه كعالم لغوي الى انظمة القرابة في آسيا الجنوبية ، أن يقدم اسهاما كبيرا الى علم اجتماع الاسرة في هذا الجزء من العالم (٦) .

ولكن جماعتي علماء اللغة وعلماء الاجتماع ، اذ تعملان بهذه الطريقة ، تتابعان ، كل منهما طريقا خاصا بها . تتوقفان بلاريب ، بين الحين والآخر ، لتبادل بعض النتائج ، الا أن هذه النتائج تنشأ من مناهج مختلفة ، ولم يبذل اي جهد لافادة احدى الجماعتين من انجازات الجماعة الاخرى التقنية والمنهجية . كان من اليسر تفسير هذا الوضع في عهد اعتماد البحث اللغوي ، في الاساس ، على التحليل التاريخي . كان الاختلاف ، بالنسبة للبحث الاتنولوجي حسب ممارسته خلال الفترة نفسها ، اختلافا في الدرجة اكثر مما هو اختلاف في الطبيعة . لقد اتبع علماء اللغة منهجا ادق ، وتوصلوا الى نتائج امتن ، وكان في وسع علماء الاجتماع أن يستلهموا من مثالهم بـ « الاقلاص عن اعتبار الانواع الحالية في المكان أساسا لتصنيفاتهم ؛ » (٧) الا أن ما انتظره علم الاجتماع والانتروبولوجيا من علم اللغة هو مجرد دروس ، ولم يسمح أي شيء بتخمين نوع من الإلهام (٨) .

---

(٦) ب. ك. بيندكت ، الفاظ القرابة التيبية والصينية ، في مجلة هارفارد للدراسات الاسيوية ، ٦ ( ١٩٤٢ ) .

(٧) ل. برونشفيغ ، تقدم الرمي في الفلسفة الغربية ، ٢ ( باريس ، ١٩٢٧ ) ، ص ٥٦٢ .

(٨) أن مؤسسي علم اللغة الحديث ، فرديناند دوسسور وانطون ميبه يضعان أنفسهما بتصميم ، بين ١٩٠٠ و ١٩٢٠ ، تحت رعاية علماء الاجتماع . فلا يبدأ مارسيل موس ، كما يقول علماء الاقتصاد ، بقلب هذه النزعة ، الا بعد ١٩٢٠ .



قلبت إشاة الفونولوجيا\* هذا الوضع . فلم تجدد فقط الآفاق اللغوية : ان تحولاً بهذا الاتساع لم يقتصر على علم خاص . ان الفونولوجيا لا يمكن ان تتخلف عن القيام : ازاء العلوم الاجتماعية ، بالدور المجدد ، الذي قامت به الفيزياء النووية ، مثلاً ، حيال مختلف فروع الرياضيات . فمم تتألف هذه الثورة . عندما نحاول بحثها في علاقاتها التضمينية الاشمل ؟ الجواب على هذا السؤال سيقدمه لنا استاذ الفونولوجيا الشهير ، تروبتسكوي . ففي مقال - برنامج (٥) ، يرد المنهج الفونولوجي الى اربعة خطوط سير اساسية : تنتقل الفونولوجيا ، اولاً ، من دراسة الظاهرات اللغوية الواعية الى دراسة بنيتها التحتية غير الواعية ؛ وترفض بحث الالفاظ ككيانات مستقلة ، متخذة العلاقات بين الالفاظ ، بالمعكس ، اساساً لتحليلها ؛ وتشيع مفهوم المنظومة : لا تقتصر الفونولوجيا المعاصرة على اعتبار الوحدات الصوتية اجزاء من منظومة ما دائماً ، بل تعرض ايضا منظومات فونولوجية واقعية وتوضح بنيتها ؛ « (١٠) وتسمى ، اخيراً ، الى اكتشاف قوانين عامة . وجدت بالاستقراء ، « أو ... مستنتجة استنتاجاً منطقياً ، مما يضاف عليها طابعاً مطلقاً . » (١١)

وهكذا ، يتوصل أحد العلوم الاجتماعية ، للمرة الاولى ، الى صياغة بعض العلاقات الضرورية . وهذا هو معنى جملة تروبتسكوي الاخيرة ، في حين ان القواعد السابقة ترشد علم اللغة الى الطريق الواجب اتباعه للوصول الى هذه النتيجة . لا يحق لنا ان نشبث هنا ان ادعاءات تروبتسكوي مبررة ، ذلك ان اكثر علماء اللغة العصريين ، على ما يبدو ، يتفقون اتفاقاً كافياً حول هذه النقطة . ولكن عندما يحتل حدث بهذه

(٩) ن . تروبتسكوي ، الفونولوجيا المعاصرة ، في « سيكولوجية اللغة » ، باريس ،

(١٠) تروبتسكوي ، المصدر السابق ، ص ٢٤٣ .

(١١) المصدر السابق .

\* Phonologie : علم يعالج الوحدات لسرية من خلال وظيفتها في لغة معينة .



الاهمية مكانه في احد علوم الانسان ، لايجوز لمثلي العلوم المجاورة فحص نتائجه في الحال وتطبيقه الممكن على وقائع من نطاق آخر فحسب ، بل يطلب اليهم القيام بذلك ايضا .

تبدأ عندئذ آفاق جديدة . فقد أصبح الامر لايتعلق فقط بتعاون طارئ يتبادل فيه العالم اللغوي والعالم الاجتماعي بين الحين والآخر ، كل من ركنه الذي يعمل فيه . مايعثر عليه أحدهما مما قد يهم الآخر . عندما يدرس العالم الاجتماعي مسائل القرابة ( وبعض المسائل الأخرى بلاريب ) ، يجد نفسه في وضع صوري شبيه بوضع العالم اللغوي الفونولوجي : ذلك ان حدود القرابة ، شأنها شأن الوحدات الصوتية ، هي عناصر ذات دلالة ؛ وهي . مثلها ، لا تكتسب هذه الدلالة ما لم تندمج في أنظمة ؛ ثم ان « أنظمة القرابة » . مثل « الأنظمة الفونولوجية » ، يعدها العقل على مستوى الفكر غير الواعي ؛ وأخيرا ، انه معاودة بعض اشكال القرابة ، وقواعد الزواج ، والمواقف المفروضة بين بعض نماذج الاقارب ، الخ . في مناطق بعيدة من العالم وفي مجتمعات شديدة الاختلاف ، يحمل على الظن بان الظاهرات التي تتسنى ملاحظتها ، في الحالتين على السواء ، تنتج عن حكم قوانين عامة ، ولكنها مخفية . يمكن اذا صياغة المسألة على الشكل التالي : انه ظاهرات القرابة ، في نظام واقعي آخر ، هي من طراز الظاهرات اللغوية ذاته . هل يستطيع العالم الاجتماعي ، باستخدام منهج شبيه في شكله ( ان لم يكن في مضمونه ) بالمنهج الذي أشاعته الفونولوجيا ، ان يحقق لعلمه تقدما شبيها بالتقدم الذي اتخذ مكانه مؤخرا في العلوم اللغوية ؟

سنشعر اننا اكثر استعدادا للسير في هذا الاتجاه عندما نكون قد تبينا امرا آخر . هو ان دراسة مسائل القرابة تظهر اليوم بعبارات علم اللغة ذاتها وتواجه ، على مايدو ، الصعوبات نفسها التي واجهها هيها العلم في ذلك الحين . ثبت شبه واضح بين علم اللغة القديم ، الذي كان قبل كل شيء يبحث في التاريخ عن مبدئه في التفسير . وبعض محاولات رايفرز : ففي الحالتين ، تقع مهمة تحليل الظاهرات المتزامنة على الدراسة



المتزمنة وحدها ( أو تقريبا ) . يقارن تروبتسكوي الفونولوجيا وعلم اللغة القديم ، فيعرف الأولى ك « بنوية كلية منظمة منهجية » \* يقارنها بفردية المدارس السابقة و « ذريتها » \* . وعندما يفكر بدراسة تزمنية ، انما يقوم بذلك في منظور معدل تماما : « ان تطور النظام الفونولوجي موجه ، في كل لحظة معينة ، بالترعة نحو هدف ... ينطوي هذا التطور اذا على معنى ، منطق داخلي ، تقع مهمة توضيحه على عاتق الفونولوجيا التاريخية . » ( ١٢ ) ان هذا التفسير « الفردي » ، « الدري » ، القائم حصرا على الاحتمال التاريخي ، والمنتقد من تروبتسكوي و جاكوبسون هو في الحقيقة التفسير المطبق عادة على مسائل القرباة ( ١٣ ) . كل جزء من الالفاظ الخاصة بالزواج ، كل قاعدة من قواعده ، ترتبط بعادة مختلفة ، كنتيجة أو كآثر : وما نحن نقع في فيض من الانقطاع . لا احد يتساءل كيف أن أنظمة القرباة ، المعتبرة في مجموعات المتزامنة ، يمكن أن تكون نتيجة الالتقاء التعسفية بين عدة مؤسسات متنافرة ( أكثرها مفترضة ) ، وأن تعمل مع ذلك بانتظام وفعالية ما ( ١٤ ) .

\* بنوية ( structuralisme ) : نظرية تعتبر اللغة مجموعا مركبا ، تتمتع فيه الالفاظ والعلاقات بين الالفاظ بأهمية واحدة . كل نظرية تضع الكائن البشري في المرتبة الثانية بعد البنيات الاقتصادية (ماركس ، التورس) « أو الاجتماعية أو الانتولوجية ( ليفي - ستروس ) ، أو التحليلية النفسية ( لا كان ) ، أو اللغوية ، رد فعل ضد الانسية وضد الوجودية على نحو خاص .

وفردية ( individualisme ) : نزعة الى التفكير بالذات وحدها . نزعة الى التحرر من التضامن مع الجماعة الاجتماعية والى توسيع نشاط الفرد وحقوقه .  
وفئوية ( atomisme ) : مذهب فلسفي يعتبر الكون مؤلفا من ذرات مجتمعة ببعض الصدفة وبطريقة آلية بحتة . ( م )

( ١٢ ) مصدر مذكور ، ص ٢٤٥ ؛ ر . جاكوبسون ، مبادئ الفونولوجيا التاريخية .  
« أعمال نادي براغ اللغوي » ، ٤ ؛ وكذلك ملاحظات المؤلف نفسه حول تطور اللغة الروسية الفونولوجي ، المصدر نفسه ، ٢ .

( ١٣ ) رايفرز ، تاريخ المجتمع الميلانيزي ، لندن ، ١٩١٤ .  
( ١٤ ) وفي المعنى نفسه س . تاركس ، بعض مسائل النظام الاجتماعي ، نسي « لانثروبولوجيا الاجتماعية للقبائل الامريكية الشمالية » ، شيكاغو ، ١٩٢٧ .



ولكن تمت صعوبة تمهيدية تعترض تقل المنهج الفونولوجي الى دراسات علم الاجتماع البدائي . فالشبه الظاهري بين الانظمة الفونولوجية وانظمة القرابة بحيث يحث حالا على الدخول في طريق خاطيء . ويقوم هذا الطريق على مقارنة الفاظ القرابة بالوحدات الصوتية، من زاوية معالجتها الصورية . من المعلوم انه العالم اللغوي ، في سبيل الوصول الى قانون بنيوي ، يحلل الوحدات الصوتية الى « عناصر فرقية » بحيث يمكن ترتيبها في مزدوجة او عدة « مزدوجات من المقابلات » (١٥) . وقد يجرب عالم الاجتماع فصل الفاظ القرابة العائدة لنظام معين باتباع منهج مماثل . ان للفظ « اب » ، في منظومة قرابتنا مثلا ، مفهومين ايجابيا ، بما يتعلق بالجنس والعمر النسبي والجيل ، وله ، بالمقابل ، مدلول باطل ولا يمكن ان يعبر عن علاقة زواج . وهكذا سيتساءل المرء ، بالنسبة لكل منظومة ، عن ماهية العلاقات الواضحة ، وبالنسبة لكل لفظ من المنظومة ، عن المفهوم - الايجابي او السلبي - الذي ينطوي عليه بالنسبة لكل علاقة من هذه العلاقات : جيل ، مدلول ، جنس ، عمر نسبي ، قربى لغوية ، الخ . . وعلى هذا المستوى المتعلق بجزئيات علم الاجتماع بالذات ، نأمل فهم قوانين البنية الاشمل ، مثلما يكشف العالم اللغوي قوانينه الخاصة على المستوى الصوتي التحتي ، او الفيزيائي على المستوى التحتي الجزيئي ، اي على مستوى الذرة . وربما يمكن تفسير محاولة ديفيس ووارنر الشيقة بهذه العبارات (١٦) .

ولكن سرعان ما يبرز اعتراض ثلاثي . فالتحليل العلمي حقا ينبغي ان يكون واقعيا ومبسطا ومفسرا . وهكذا فالعناصر الفرقية ، الواقعة في نهاية التحليل الفونولوجي ، تملك وجودا موضوعيا من زاوية ثلاثية ، سيكولوجية وفيزيولوجية وحتى فيزيائية ؛ كما ان عددها اقل من

(١٥) د. جاكوبسون ، ملاحظات حول تصنيف الحروف الصوتية الفونولوجية ، مصدر مذكور .

(١٦) ك. ديفيس ول. وارنر ، تحليل القرابة البنيوية ، في الانثروبولوجي الامريكي



الاصوات المشكلة من ترتيبها ؛ وهي تسمح اخيرا بفهم النظام واعادة انشائه . ربما لا تسفر الفرضية السابقة عن شيء من هذا القبيل . فمعالجة الفاظ القراءة ، كما تخيلناها قبل قليل ، ليست تحليلية الا في الظاهر : لان النتيجة هي ، في الواقع ، اكثر تجريدا من المبدأ ؛ فموضا عن السير نحو المحسوس . نبتعد عنه . والمنظومة الحاصلة - اذا كان ثمت منظومة - لا يمكن ان تكون الا تصورية . ثانيا ، تثبت تجربة ديفيس ووارنر ان المنظومة الحاصلة بهذه الطريقة هي اكثر تعقيدا من معطيات التجربة وأصعب تفسيرا منها (١٧) . والفرضية ، اخيرا ، لا تملك اية قيمة تفسيرية : فهي لا توضح طبيعة المنظومة ؛ ونصيبها اقل من ذلك ايضا في اتاحة تشكيل نشأتها من جديد .

ماهي علة هذا الاخفاق ؟ ان التقيد الدقيق بمنهج العالم اللغوي ، يكشف روحه ، في الحقيقة . ليس لالفاظ القراءة وجود سوسولوجي فحسب : بل هي ايضا من عناصر الكلام . وعندما يسارع بعضهم الى نقل مناهج تحليل العالم اللغوي اليها ، يجب الا ينسوا انها ، باعتبارها تشكل قسما من مفردات اللغة ، تتعلق بهذه المناهج تعلقا مباشرا وليس قياسيا . وعليه ، فان علم اللغة يعلم ، على الاصح ، ان التحليل الفونولوجي لا يؤثر في الكلمات تأثيرا مباشرا ، بل يقتصر تأثيره على الكلمات المفصولة من قبل . في وحدات صوتية . ليس ثمت علاقات ضرورية على مستوى مفردات اللغة (١٨) . ذلك صحيح بالنسبة لجميع عناصر مفردات اللغة - بما فيها الفاظ القراءة . وذلك صحيح في علم اللغة ، وينبغي اذا ان يكون كذلك بفعل الواقع بالنسبة لعلم اجتماع اللغة . اذا قد تقوم محاولة كتلك التي نناقش امكانها الآن على توسيع المنهج الفونولوجي . بشرط نسيان اساسه . وقد توقع

---

(١٧) انظر لاونيسودي في مجلة اللغة ، مجلد ٢٢ ، ١٤ ، ١٩٥٦ ، وغودينايف ، في المجلة نفسها .

(١٨) انني استخدم اليوم ، كما سيلاحظ من قراءة الفصل الخامس ، صيغة اكثر تنوعا .



كروبر ، في مقال قديم ، هذه الصعوبة بطريقة نبوية (١٩) . وإذا كان قد انتهى عندئذ الى تعذر تحليل الفاظ القراءة تحليلًا بنيويًا ، فلأن علم اللغة ذاته كان مقتصرًا في ذلك الحين على تحليل صوتي وسيكولوجي وتاريخي . لذلك ينبغي على العلوم الاجتماعية ، في الواقع ، أن تشاطر علم اللغة قيوده ، في الوقت الذي تستطيع فيه أن تفيد من إنجازاته أيضًا .

وكذلك لا ينبغي إهمال الاختلاف العميق الذي يوجد بين جدول الاصوات في لغة ما وجدول الفاظ القراءة في مجتمع ما . في الحالة الأولى ، لا يوجد أي شك فيما يتعلق بالوظيفة : فنحن نعرف جميعًا ما الذي تستخدم له اللغة ؛ إنها تستخدم للتواصل . غير أن ما جهله العالم اللغوي زمنًا طويلًا وما أتاحت له الفونولوجيا اكتشافه ، هو الوسيلة التي تستخدمها اللغة في الوصول الى هذه النتيجة . كانت الوظيفة واضحة ؛ فيما ظلت المنظومة مجهولة . وفي هذا الصدد ، يوجد عالم الاجتماع في الوضع المعكوس : من المعروف جيدًا أن الفاظ القراءة تؤلف أنظمة منذ لويس مورغان ؛ إلا أننا نجهل حتى الآن الاستعمال المخصصة له . أن إنكار هذا الوضع الابتدائي يحول معظم التحاليل البنيوية التي تناولت أنظمة القراءة الى حشو محض . ذلك أنها تبرهن على ما هو واضح وتهمل ما يبقى مجهولًا .

لا يعني ذلك أنه كن علينا أن نتخلى عن ادخال منظومة واكتشاف معنى في مصطلحات القراءة . ولكن ينبغي ، في الأقل ، أن نقر بالمشاكل الخاصة التي يطرحها علم اجتماع مفردات اللغة ، وبالطابع الغامض للعلاقات التي تربط مناهج هذا العلم بمناهج علم اللغة . ولهذا السبب قد يفضل الاقتصاد على مناقشة حالة يظهر فيها الشبه بطريقة بسيطة . والفرصة ، لغضن الحظ ، مهياة للقيام بذلك .

ما يسمى عادة « منظومة قراءة » يخفى في الحقيقة نظامين مختلفين

(١٩) كروبر ، منظومات القراءة الاصطلاحية ، مجلة معهد الانثروبولوجيا الملكية ، مجلد ٢٩ ، ١٩٠٩ .



جدا في واقعهما . أولا ، هنالك الفاظ يجري التعبير بها عن مختلف نماذج العلاقات العائلية . الا ان التعبير عن القرابة لا يجري فقط بمصطلحات : ذلك ان الاشخاص أو طبقات الاشخاص الذين يستعملون الالفاظ يحسون ( أو لا يحسون ، حسب الاحوال ) بالتزامهم بسلوك محدد ازاء بعضهم بعضا : احترام أو الفة ، حق أو واجب ، مودة أو عداوة . وهكذا ، فالى جانب ما نقترح دعوته **منظومة التسميات** ( والذي يؤلف ، على وجه التحديد ، منظومة مفردات ) ، توجد منظومة أخرى ذات طبيعة سيكولوجية واجتماعية ، سنسميها **منظومة المواقف** . وعلى ذلك ، اذا صح ( كما بينا أعلاه ) ان دراسة منظومة التسميات تجعلنا في وضع شبيه بالوضع الذي نكون فيه أمام منظومات فونولوجية ، ولكن معكوس ، فانه سيوجد «معدلا» تقريبا ، عندما يتعلق الامر بمنظومات المواقف . اننا نحن دور هذه المنظومات الاخيرة ، الذي هو تأمين تماسك الجماعة وتوازنها ، ولكننا لا ندرك طبيعة الارتباطات الموجودة بين مختلف المواقف ولا نتبين ضرورتها (٢٠) . وبعبارات أخرى ، وكما في حالة اللغة ، نحن نعرف الوظيفة ، فيما تغيب عنا المنظومة .

اذا ، نحن نرى بين **منظومة التسميات** و**منظومة المواقف** اختلافا عميقا ، ونخالف في هذه النقطة راديكليف — براون ، اذا كان قد اعتقد حقا ، كما اخذ عليه أحيانا ، ان المنظومة الثانية ليست سوى دليل على الاولى او ترجمتها على الصعيد العاطفي (٢١) . ففي هذه السنوات الاخيرة ، قدمت أمثلة عديدة من جماعات لا يعبر جدول الفاظ القرابة فيها تعبيرا صحيحا

---

(٢٠) يجب استثناء مؤلف وارنر ، مورفولوجيا ووظائف نموذج القرابة لدى مورنجهين استراليا ، «الانثروبولوجي الامريكي» ، مجلد ٣٢ - ٣٣ ( ١٩٣٠ - ١٩٣١ ) ، حيث يبدأ تحليل منظومة المواقف مرحلة جديدة في دراسة مسائل القرابة .

(٢١) ٢. ر. راديكليف براون ، ترمينولوجيا القرابة في كاليفورنيا ، في «الانثروبولوجي الامريكي» ، عدد خاص ، مجلد ٣٧ ( ١٩٣٥ ) ؛ دراسة في منظومات القرابة ، في «مجلة معهد الانثروبولوجيا الملكي» ، مجلد ٧١ ( ١٩٤١ ) .



عن جدول المواقف العائلية ، وبالعكس (٢٢) . وقد نخطيء اذ نعتقد ان منظومة القرابة تؤلف ، في كل مجتمع ، الوسيط الرئيسي الذي تنظم به العلاقات الفردية ، وحتى في المجتمعات التي انتقل فيها هذا الدور الى منظومة القرابة ، فانه لا يقوم بهذا الدور دائما بالدرجة نفسها . يضاف الى ذلك انه يجب التفريق دائما بين طرازين من المواقف : اولا . المواقف المنتشرة ، غير المتبلورة والمجردة من الطابع التأسيسي ، التي يمكن التسليم بأنها على الصعيد النفسي صورة عن الترمينولوجيا او ازدهارها ؛ والى جانب هذه المواقف ، او بالاضافة اليها ، المواقف المنمقة ، الالزامية ، المؤيدة بمحرمات او امتيازات ، التي تظهر من خلال تقاليد ثابتة . وبدا من ان تعبر هذه المواقف تعبيرا آليا عن المصطلحات [ الترمينولوجيا ] : تظهر في اكثر الاحيان كاعدادات ثانوية مهيأة لحل التناقضات وتدلil النواقص الملازمة لمنظومة التسميات . تظهر هذه الخاصة التركيبية ثانية لدى ويك مونكان استراليا على نحو مدهش ؛ ففي هذه الجماعة ، تؤكد امتيازات المراح تناقضا بين علاقات القرابة التي تجمع رجلين ، قبل زواجهما ، والعلاقة النظرية التي قد ينبغي افتراضها بينهما لعرض زواجهما اللاحق من سيدتين لا تجمعهما علاقة مناظرة (٢٣) . هنا تناقض بين منظومتي مصطلحات ممكنتين ، والتأكيد على المواقف يمثل جهدا لدمج هذا التناقض بين الالفاظ او تجاوزه . وسنشارك رادكليف - براون الرأي بسهولة حول تأكيد وجود « علاقات متبادلة حقيقية بين مجموعة المصطلحات وبقية المنظومة (٢٤) ؛ « على اية حال ، لقد ضلت

- 
- (٢٢) لاويلر ، معطيات آباش التي تخص علاقة ترمينولوجيا القرابة بالتصنيف الاجتماعي ، الانثروبولوجي الامريكي ، عدد خاص ، مجلد ٣٩ ( ١٩٣٧ ) ؛ ٢ . م . هالبرن ، الفاظ قرابة يوما ، المصدر نفسه ، مجلد ٤٤ ( ١٩٤٢ ) .
- (٢٣) د . ف . طومسون ، العلاقة المضحكة والفحش النظم في كوينزلاند الشمالية ، الانثروبولوجي الامريكي ، عدد خاص ، ٣٧ ( ١٩٣٥ ) .
- (٢٤) دراسة منظومات القرابة ، مصدر مذكور ، ص ٨ . تبدو لنا صيفغراديكليف - براون الاخيرة أكثر ارضاء من تأكيده ، في عام ١٩٣٥ ، بان المواقف تعرض : « درجة عالية الى حد ما من العلاقة المتبادلة مع التصنيف الترمينولوجي » (الانثروبولوجي الامريكي ، عدد خاص ، ١٩٣٥ ، ص ٥٣ ) .



بعض انتقاداته ، اذ يستخلص ، من غياب تواز دقيق بين المواقف ومجموعة المصطلحات ، استقلال المنظومتين استقلالاً متبادلاً . ولكن العلاقة المتبادلة المشار اليها ليست صلة مشتركة بين لفظ وآخر . تؤلف منظومة المواقف ، بالاحرى ، تكامل منظومة التسميات تكاملاً دينامياً .

يحق لنا ، اذا ، حتى في فرضية وجود علاقة وظيفية بين المنظومتين - التي نوافق عليها بدون تحفظ - ان نعالج ، لاسباب منهجية ، الاسباب المتعلقة بهذه المنظومة أو تلك كمسائل منفصلة . وهذا ما ننوي القيام به هنا بالنسبة لمسألة اعتبرت . بحق ، منطلق جميع نظريات المواقف ، وهي : مسألة الخال . وسنحاول ان نظهر كيف ان تبديل مكان المنهج المتبع من عالم الفونولوجيا تبديلاً سورياً يتيح القاء ضوء جديد على هذه المسألة . واذا كان علماء الاجتماع قد أعاروها اهتماماً خاصاً ، فذلك فقط لان علاقة الخال وابن الاخت بدت في الواقع انها تؤلف موضوع تطور هام في عدد كبير من المجتمعات البدائية . ولكن لا يكفي التأكد من هذا التواتر ؛ بل يجب اكتشاف علته .

لنستعد المراحل الرئيسية لتطور هذه المسألة استعادة سريعة : لقد اعتبرت مكانة الخال اثراً من آثار نظام خالي ، في اثناء القرن التاسع عشر كله وحتى سيدني هارتلاند (٢٥) . وبقي هذا النظام افتراضياً وامكانه غير مؤكد امام الامثلة الأوروبية . يضاف الى ذلك ان محاولة رايفرز (٢٦) لتفسير مكانة الخال في الهند الجنوبية بوصفه راسباً من رواسب الزواج بين ابناء العمة وابناء الخال قد آلت الى نتيجة مؤلمة : فقد اضطر المؤلف نفسه الى الاقرار بان هذا التفسير قاصر عن عرض جميع جوانب المسألة ، وامثل للفرضية القائلة بضرورة التمسك بـ « عدة » عادات متنافرة وغير موجودة الآن ( وزواج اولاد

---

(٢٥) س. هارتلاند ، القرابة الامومية ومسألة اولويتها ، مذكرات الجمعية الانثروبولوجية الأمريكية ، ٤ ( ١٩١٧ ) .

(٢٦) ريفرز ، زواج اولاد العم في الهند ، مجلة المجتمع الاسيوي الملكي ، تموز



العلم - والخال - واحدة من هذه العادات ) لفهم وجود نظام عام واحد .  
كائن الذرية والميكانيكية تحققان بعض الانتصارات (٢٧) . في الواقع ، يبدأ  
مانود تسميته « المرحلة العصرية » لسألة الخالية ، مع مقال لووي  
الاساسي عن المجموعة الخالية (٢٨) . يثبت لووي ان العلاقة المتبادلة  
الملتزمة او المفترضة بين سيطرة الخال ونظام خالي لا تصمد امام التحليل ؛  
فالخالية ، في الواقع ، توجد مقرونة باظمة ذات نسب امومي وانظمة  
ذات نسب ابوي على السواء . ولا يفسر دور الخال كآثر او خلفه نظام  
حق امومي ؛ بل هو فقط التطبيق الخاص « لنزعة عامة جدا تستهدف  
ربط علاقات اجتماعية بأشكال قرابة محددة بصرف النظر عن الجانب  
الامومي او الجانب الابوي » . ان هذا المبدأ الذي ادخله لووي للمرة  
الاولى في عام ١٩١٩ ، القائل بوجود نزعة عامة لوصف **المواقف** ، يكون  
الاساس الايجابي الوحيد لنظرية منظومات القرابة . ولكن لووي ترك ، في  
الوقت نفسه ، بعض الاسئلة بدون جواب : فما الذي يسمى خالية  
( avunculat ) على وجه التحديد ؟ ألا تخطط عادات ومواقف مختلفة  
تحت لفظة واحدة ؟ واذا صح ان هنالك نزعة لوصف جميع المواقف ،  
فلماذا اقترنت مواقف معينة بعلاقة خالية فقط ، وليس أية مواقف  
ممثلة ؟ حسب الجماعات المدروسة ؟

لنفتح هاليز هنا للإشارة الى الشبه المدهش الذي يظهر بين سير  
مسالتناو بين بعض مراحل التفكير اللغوي : ان تنوع المواقف الممكنة في  
مجال العلاقات القائمة بين الافراد غير محدود في التطبيق ؛ وكذلك  
الشان بالنسبة لتنوع الاصوات التي يستطيع الجهاز الصوتي لفظها  
وبحادثها فعلا في الاشهر الاولى من الحياة الانسانية . غير ان كل لفظة  
لا تحتفظ الا بعدد ضئيل جدا من الاصوات الممكنة ، وان علم اللغة  
يطرح على نفسه سؤالا في هذا الصدد : لماذا اختيرت بعض الاصوات ؟

(٢٧) مصدر مذكور ، ص ٦٢٤ .

(٢٨) ر. ه. لووي ، المجموعة الامومية ، منشورات جامعة كاليفورنيا في علم الآثار  
والاثنولوجيا الأمريكية ، ١٦ ( ١٩١٩ ) ، عدد ٢ .



وما هي العلاقات الموجودة بين صوت او عدة اصوات والاصوات الاخرى كلها (٢٩) ؟ ان نبذتنا التاريخية عن مسألة الخال توجد بالضبط عند المرحلة ذاتها : فالجماعة الاجتماعية ، شأنها شأن اللغة ، تجد تحت تصرفها مواد نفسية - فيزيولوجية جدا ؛ فلا تحتفظ منها ، كاللغة ايضا ، الا بعدد من العناصر ، يحافظ بعضها ، في الاقل ، على حاله خلال اكثر الثقافات تنوعا ، والتي تركيبها في بنيات متنوعة دائما . فما الدافع اذا الى هذا الاختيار وما هي قوانين التركيبات ؟

انما يجدر الالتفات نحو رادكليف - براون ، فيما يتعلق بمسألة العلاقة الخالية الخاصة ؛ ذلك ان مقاله الشهير عن الخال في افريقيا الجنوبية (٢٠) هو المحاولة الاولى لبلوغ اوضاع ما قد يسمى « مبدأ وصف المواقف العام » وتحليل هذه الاوضاع . ويكفي ان نذكر هنا تذكيرا سريعا بالفرضيات الاساسية لهذه الدراسة التي تعتبر اليوم اتباعية .

ينطوي لفظ خالية ، في رأي رادكليف - براون على منظومتي مواقف متنافرة : في الحالة الاولى ، يمثل الخال السلطة العائلية ، فهو مهاب ومطاع ، ويتمتع بحقوق على ابن اخته ؛ فيما يمارس ابن الخال حيال خاله ، في الحالة الثانية ، امتيازات اللفة ويستطيع ان يعامله كضحية تقريبا . وثانيا ، هناك علاقة متبادلة بين الموقف من الخال والموقف من الاب . ففي الحالتين ، نجد منظومتي المواقف ذاتهما ، ولكن معكوستين : فعندما تكون علاقة الاب والابن علاقة اللفة في جماعة ما ، تكون علاقة الخال وابن الاخت فيها قاسية ؛ وحيث يبدو الاب كأمين السلطة العائلية الصارم ، يعامل الخال بحرية . اذا ، تشكل زمرة المواقف ، كما يقول العالم الفونولوجي ، مزدوجتين من التقابلات . وقد ختم رادكليف -

---

(٢٩) رومان جاكوبسون ، لغة اطفال أباش ، أوبسالا ، ١٩٤١ .

(٣٠) ٢٠ ر . رادكليف - براون ، الخال في افريقيا الجنوبية ، في مجلة العلم

الافريقية الجنوبية ، مجلد ٢١ ( ١٩٢٤ ) .



براون بحثه باقتراح تفسير للظاهرة ، هو : ان النسب يحدد ، في التحليل الاخير ، معنى هذه المقابلات . ففي النظام الابوي الذي يمثل فيه الاب وسلالته السلطة التقليدية ، يعتبر الخال « اما ذكرية » ويعامل عادة معاملتها ويدعى احيانا بلقبها ؛ فيما يوجد الوضع المعكوس في نظام النسب الامومي ، حيث يجسد الخال السلطة ، وتتوطن علاقات الحنان والالفة على الاب وسلالته .

ليس من اليسر ان نبالغ في اهمية المشاركة التي قدمها رادكليف - براون . فبعد النقد القاسي الذي وجهه لوروي على نحو رائع الى الميتافيزياء النسبوية يستأف رادكليف - براون جهد التركيب على اساس ايجابي . والقول بتقصير هذا المجهود عن بلوغ المقصود ، دفعة واحدة ، لا يعني في الواقع انقاص الاحترام الذي ندين به للعالم الاجتماعي الانجليزي الكبير . فلنعترف ، اذا ، بان مقال رادكليف براون يترك ، هو الآخر ، بعض القضايا الخطيرة بدون معرفة نتائجها : اولا ، ليست الخالينة ماثلة في جميع المنظومات الامومية والابوية ؛ في حين انها توجد احيانا في غير هذه المنظومات (٢١) . ثم ان العلاقة الخالينة ليست علاقة من حدين بل من اربعة: فهي تستلزم اخا واختا وزوج اخت وابن اخت . ان تفسيرنا كتفسير رادكليف - براون . يعزل على نحو كيفي بعض عناصر بنية اجمالية ، وينبغي ان تعالج بحفتها تلك . وسنوضح هذه الصعوبة المزدوجة ببعض الامثلة .

يتميز نظام اهالي جزر تروبريان الاجتماعي ، في ميلانيزيا ، بنسب امومي وعلاقات حرة واليفة بين الاب والابن ، وعداء واضح بين الخال وابن الاخت (٢٢) . وبالعكس ، يضع شراكس القوقاز ، ذوو النسب

---

(٢١) وهكذا الموندوفومور في غينيا الجديدة ، حيث تسود الالفة بين الخال وابن اخته ، بينما يكون النسب اموميا وابويا بالتناوب . انظر مارغريت ميد ، الجنس والمزاج في المجتمعات البدائية ، نيويورك ، ١٩٢٥ ، ص ١٧٦ - ١٨٥ .

(٢٢) ب. مالبينوسكي ، حياة البدائيين الجنسية ... ، مرجع مذكور ، ج ٢ .



الابوي ، العداء بين الاب والابن ، فيما يساعد الخال ابن اخته ويهديه حصانا عند زواجه (٢٢) . ونحن الى الآن في حدود مخطط رادكليف - براون . فلنبحث ، اذا ، العلاقات العائلية الاخرى موضوع الخلاف : لقد اثبت مالينوسكي ان الزوجين في جزر تروبريان يعيشان في جو من المودة الحنونة ، وان علاقاتهما تتسم بطابع المعاملة بالمثل . وبالمقابل تهيمن على علاقات الاخ والاخت حرمة في غاية الصرامة . والآن ما هو الوضع في القوقاز ؟ العلاقة الحنونة انما تكون بين الاخ واخته ، بحيث ان الفتاة الوحيدة ، لدى البشاف ، « تتبنى اخا » يقوم ازاءها بدور عشير الفراش العفيف ، المألوف بالنسبة للاخ (٢٣) . ولكن الوضع مختلف تماما بين الزوجين : فلا يتجرا الشركسي على الظهور علانية مع زوجته ولا يزورها الا سرا . واطغر الاهانات ، في جزر تروبريان ، بحسب مالينوسكي . هي انه يقال للرجل انه يشبه اخته ، وفي القوقاز نظير هذا التحريم ، هو حظر سؤال الرجل عن صحة زوجته .

فعند التأمل في مجتمعات من الطراز « الشركسي » او « التروبرياني » ، لا تكفي ، اذا ، دراسة علاقة المواقف المتبادلة : اب/ابن ، وخال/ابن اخت . ذلك ان هذه العلاقة المتبادلة ليست سوى جانب واحد من منظومة اجمالية تشتمل على أربعة نماذج من العلاقات ، ترتبط ببعضها ارتباطا عضويا ، وهي : اخ/اخت ، زوج/زوجة ، اب/ابن ، خال/ابن اخت . وتقدم الجماعتان المذكورتان اعلاه بعض التطبيقات على قانون يمكن صياغته كما يلي : انه علاقة الخال وابن الاخت ، في الجماعتين ، هي بالنسبة لعلاقة الاخ والاخت ، مثل علاقة الاب والابن ، بالنسبة لعلاقة الزوج والزوجة .

لنتأمل الآن في حالات اخرى . النسب في تونجا البولينية ،

---

(٢٢) دوبوا دو مونير ، الاسرة الامومية في القوقاز ، الانثروبولوجيا ، ج ٤ ،



أبوي ، كما هو الشأن لدى الشراكسة . وتبدو علاقات الزوجين علنية ومنسجمة : فالخصومات البيتية نادرة ، و « لا تفكر الزوجة أبدا في التمرد على الزوج ... وتمثل لسلطته راضية بالنسبة لجميع المسائل البيتية » ، مع أنها في الغالب ذات وضع أعلى من وضعه . وكذلك تسود حرية أكبر بين الخال وابن اخته : فهذا الأخير fahu ، فوق القانون ، إزاء خاله الذي تباح معه جميع أنواع الالفة . وهذه العلاقات الحرة تقابلها علاقات الابن وأبيه . فهذا الأخير tapu ، يحظر على الابن مسّ رأسه أو شعره ، ولمسه عندما يأكل ، والنوم في سريرته أو على مخدته ، ومشاركته شرابه أو طعامه ، واللعب بلعبه . غير أن أقوى جميع ال tapu هو الذي يفلب بين الأخ والأخت ، إذ لا ينبغي عليهما حتى أن يوجدوا معا تحت سقف واحد (٢٥) .

على الرغم من أن أهالي بحيرة كوتوبو ، في غينيا الجديدة ، أبويون في نسبهم وفي سكنهم ، أيضا ، فانهم يقدمون المثال على بنية معاكسة للبنية السابقة : فقد كتب ف . وليامز بشأنهم : « لم أر قط رابطة بهذا القدر من المودة بين أب وابنه » . وتتميز العلاقات بين الزوجين بالوضع الحقير الممنوح للجنس النسائي ، وهو « الفصل الواضح بين مركزي اهتمام الذكور والإناث » . ينبغي على النساء ، كما يقول وليامز « أن يعملن بحماية من أجل سيادهن ... انهن يعترضن أحيانا ويتلقين ضربات متصلة » . والزوجة تستفيد دائما من حماية أخيها ضد زوجها ، ومنه تلتمس العون . أما بما يخص علاقات ابن الأخت وخاله : « انما يلخصها على أفضل وجه لفظ « الاحترام » ... المشوب بشيء من الرهبة » ، لان الخال يملك سلطة لمن ابن اخته وابتلائه بمرض مخطر ( كما هو الشأن لدى كيسيحي افريقيا (٢٦) .

(٢٥) و . جيفورد ، مجتمع تونفا ، ١٩٢٩ .

(٢٦) وليامز ، سكان بحيرة كوتوبو ، أوقيانا ، مجلد ١١ ، ١٩٤٠ - ١٩٤١ ، ص ٢٦٥ - ٢٨٠ ، ومجلد ١٢ (١٩٤١ - ١٩٤٢) ، والانثروبولوجي الأمريكي ، ٤٣ ، عدد ٤ ، القسم الاول ، ١٩٤١ .



على أن هذه البنية الأخيرة ، المستعارة من مجتمع أبوي ، هي من نفس طراز سيويه بوغانفيل ، ذوي النسب الأمومي . بين الأخ والاخت ، « علاقات ودية وكرم متبادل . وبين الأب وابنه ، لا شيء يدل على علاقة عدااء أو سلطة صارمة أو احترام مشوب بالرهبة » ، ولكن علاقات ابن الاخت وخاله تقع « بين النظام الصارم وارتباط متبادل معترف به بطيبة خاطر . » وبالمقابل ، « يقول المخبرون أن جميع الصبيان يحسون بشيء من الرعب تجاه أخوالهم وأنهم يطيعونهم أفضل مما يطيعون آباءهم . » أما الزوجان فنادرًا ما يسود التفاهم الجيد بينهما : « الزوجات الشابات المخلصات قليلات ... والازواج الشباب هم دائما فريسة الشك وميالون الى فورات غضب غيورة ... والازواج ينطوي على جميع انواع التكيفات العسيرة . » ( ٢٧ ) .

تمت لوحة مماثلة في دوبو ، ولكنها أكثر وضوحا : فسكانها ذوو نسب أمومي وهم جيران سكان تروبريان ذوي النسب الأمومي أيضا ، وبنيتهم شديدة الاختلاف . الزوجان في دوبو متقلبان ، ويمارسان الزنى باستمرار ، ويخشى كل منهما من أن يهلك بسحر الآخر . في الحقيقة أن ملاحظة فورتون القائلة « أن التلميح الى قدرات إحدى النساء السحرية بحيث يمكن أن يسمع زوجها ، هو اهانة خطيرة » تبدو تحويرا للمحرمات التروبريانية والقوقازية المذكورة أعلاه .

في دوبو ، يعتبر الخال أقسى الأقرباء جميعا . ذلك أنه « يستمر في ضرب أبناء اخته طويلا بعد انقطاع والديهما عن ضربهم » ويحظر لفظ اسمه . العلاقة الحنونة هي بلاريب مع زوج الخالة ، صنو الأب ، بدلا من أن تكون مع الأب نفسه . على أن الأب يعتبر « أقل صرامة » من الخال ويسعى دائما ، خلافا لقانون النقل الوراثي ، الى تشجيع ابنه على حساب ابن اخته .

---

( ٢٧ ) دوغلاس ل . أوليفر ، مجتمع جزيرة سليمان ، القرابة والزعامة بين سيويه بوغانفيل ، كامبردج ، ١٩٥٥ .



واخيرا ، تعتبر الصلة بين الاخ والاخت اقوى الصلات الاجتماعية  
كافة .

مالذي ينبغي استنتاجه من هذه الامثلة ؟ ان العلاقة المتبادلة بين  
اشكال الخالية ونماذج النسب لا تستوفي المسألة . فقد تتعايش بعض  
اشكال الخالية المختلفة مع طراز نسب واحد ، ابوي او امومي . ولكننا  
نجد دائما العلاقة الاساسية ذاتها بين مزدوجات التقابلات الاربع الضرورية  
لاعداد المنظومة . ويبدو ذلك اكثر وضوحا في المخططات الموجودة في الصفحة  
المقابلة التي توضح امثلتنا . حيث تمثل اشارة (+) العلاقات الحرة  
والاليفة ، و اشارة (-) العلاقات المتميزة بالعداء والخصومة او التحفظ  
( الشكل رقم ١ ) . على ان هذا التبسيط ليس صحيحا تماما ، وانما  
يمكن استخدامه مؤقتا . وسنقوم فيما بعد ببيان الفروق الضروري .

ان في الامكان تحقيق قانون العلاقة المتبادلة المتزامن المقترح على  
هذه الصورة تحقيقا يستند الى التزمّن . فاذا لخصنا تطور العلاقات  
العائلية في العصور الوسطى : كما تستخلص من عرض هوارد ، فاننا  
نحصل على المخطط التقريبي التالي : سلطة الاخ على اخته تتناقص ،  
وسلطة الزوج المرتقب تزداد . وفي الوقت نفسه تضعف العلاقة بين الاب  
وابنه ، وتتوطد العلاقة بين الخال وابن اخته (٢٩) .

وقد تأيد هذا التطور ، على ما يبدو ، بالوثائق التي جمعها غوتبيه ،  
لان العلاقة الايجابية : في النصوص المحافظة ( راول دو كامبريه ، جيست  
ديه لوهيران ، الخ . ) تتوطد بالاحرى بين الاب وابنه ، ولا تنتقل باتجاه  
الخال وابن اخته الا بالتدريج (٤٠) .

---

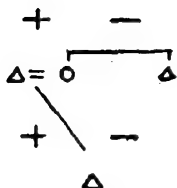
(٣٨) ر. ف. فورتون ، سحرة دوبرو ، نيويورك ، ١٩٣٢ ، ص ص ٨ ، ١٠ ، ٤٥ ، ٦٢ -  
٦٤ الخ .

(٣٩) هوارد ، تاريخ اعراف الزواج ، شيكاغو ، ١٩٠٤ .

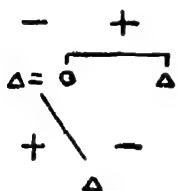
(٤٠) ل. هوتبيه ، الغروسية ، باريس ، ١٨٩٠ ، وتجدر مراجعة : ف. ب. غومر ،

ابن الاخت ، لندن ، ١٩٠١ .

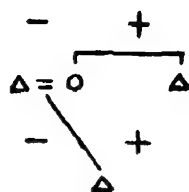




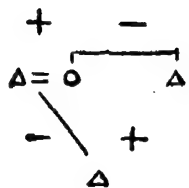
Trobriand.- matriline.



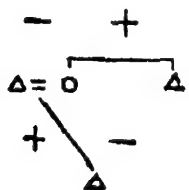
Siuai.- matriline.



Tcherkesses.- patriline.



Tonga.- patriline.



Lac Kutubu.- patriline.

الشكل رقم ١





نلاحظ اذن (٤١) ان فهم الخالية يقتضي معالجتها كملاقة داخل منظومة ما ، وان المنظومة نفسها هي التي يجب ان تبحث في جملتها لكي نفهم بنيتها . وهذه البنية نفسها تقوم على اربعة حدود ( اخ ، اخت ، اب ، ابن ) متحدة فيما بينها بمزدوجتين من التقابلات المتلازمة ، وبحيث يوجد دائما في كل من الجيلين موضوع الحديث علاقة ايجابية وعلاقة سلبية . والان ماهي هذه البنية وما يمكن ان يكون سببها ؟ والجواب هو : ان هذه البنية هي ايسر بنية قرابة يمكن تصورها ويمكن وجودها . انها ، على وجه التحديد ، عنصر القرابة .

وتأييدا لهذا التقرير ، يمكن تقديم حجة من نوع منطقي : ذلك ان وجود بنية قرابة يتطلب اشتمال هذه البنية على نماذج العلاقات العائلية الثلاثة ، المبينة دائما في المجتمع البشري ، وهي علاقة عصبية وعلاقة زواج وعلاقة نسب ؛ بعبارة اخرى ، علاقة شقيق بشقيقه ، وعلاقة زوج بزوجه ، وعلاقة قريب بطفل . ومن الواضح ان البنية المعتبرة هنا هي البنية التي يتوفر فيها هذا المطلب الثلاثي حسب مبدأ التماسق الاكبر . ولكن الاعتبارات السابقة هي ذات طابع مجرد ، ويمكن التماس دليل اكثر صراحة لبرهنتنا .

في الواقع ، ان طابع عنصر القرابة البدائي الذي لايقبل التبسيط كما عرفناه ينتج مباشرة من الوجود الكلي لقاعدة تحريم سفاح المحارم . وهذا التحريم يعني تعذر حصول الرجل على زوجة ، في المجتمع البشري ، الا من رجل آخر يتخلى له عنها بشكل بنت او اخت . نحن لانحتاج ، اذا ، الى تفسير كيفية ظهور الخال في بنية القرابة : فهو لا يظهر فيها ، بل انطى لها مباشرة ، وهو شرطها . وخطأ علم الاجتماع التقليدي وعلم اللغة التقليدي يكمن في اعتبار الحدود وليس في العلاقات القائمة بين الحدود .

---

(٤١) لقد كتبت الفقرات السابقة في عام ١٩٥٧ ، وحلت محل النص الاول ، بناء على ملاحظة زميلي السيد لوك دوهوش ، من جامعة بروكسل الحرة ، بان احد أمثلي غير صحيح عمليا . فله الشكر .



لنستبعد هنا بعض الاعتراضات التي قد تخطر على البال . أولا ، اذا كانت علاقة « الاصهار » تشكل المحور المحتوم الذي تتكون حوله بنية القرابة ، فما سبب ادخال الولد الناجم عن الزواج في البنية الاولى ؟ وينبغي العلم ايضا بأن الولد الممثل قد يكون الطفل المولود او الجنين . هذا ، والولد ضروري لتأكيد الطابع الدينامي والغائي للمحاولة الابتدائية التي تؤسس القرابة على الزواج . القرابة ليست ظاهرة سكنوية ، ولا توجد الا لكي تدوم . لا يخطر ببالنا هنا تخليد العرق بل امر آخر . نراه في اكثر انظمة القرابة ، هو ان فقدان التوازن الاولى ، في جيل معين بين من يتنازل عن امرأة ومن يستقبلها ، لا يمكن ان يتوازن الابضورات المقايضة المضادة التي تأخذ مكانها في الاجيال اللاحقة . حتى اكثر بنيات القرابة بدائية توجد ، في وقت واحد ، في المنظومة المتزامنة وفي المنظومة التزمنية .

ثانيا ، الا يمكن تصور بنية تناظرية في مثل بساطة الاولى ، يعكس فيها الجنسان ، اي بنية تقحم الاخت واخاها وزوجة أخيها وابنتهما ؟ لاريب ؛ ولكن يمكن استبعاد هذا الامكان النظري في الحال على اساس تجريبي : ذلك أن الرجال هم الذين يقاوضون النساء في المجتمع البشري وليس العكس . يبقى أن نتقصى ما اذا كان عدد من الثقافات لم ينزع الى تحقيق نوع من صورة وهمية عن هذه البنية التناظرية . على أن حالات هذه النزعة لا يمكن أن تكون الانادرة .

نصل عندئذ الى اعتراض اخطر . في الواقع ، يمكن أن يكون نجاحنا قد اقتصر على قلب المسألة . تمسك علم الاجتماع التقليدي بتفسير اصل الخالية ، وقد تخلصنا من هذا البحث بمعاملة الخال ، لا كعنصر خارجي ، بل كمعطى مباشر من معطيات ابسط البنيات العائلية . فكيف يحدث عندئذ ان لانعثر على الخالية دائما وفي كل مكان ؟ ذلك لان الخالية ليست عامة وان كانت تتكشف عن توزع متواتر جدا . وربما لانجني اية فائدة من كوننا تجنبنا تفسير حالات وجودها لكي نخفق فقط أمام غيابها .



لنلاحظ أولا ان نظام القرابة لا يحظى بمكانة واحدة في جميع الثقافات .  
يقدم هذا النظام لعدد من الثقافات المبدأ الفعال الذي ينظم جميع العلاقات  
الاجتماعية او معظمها ؛ فيما نجد هذه الوظيفة غائبة في جماعات أخرى  
كمجتمعنا ، او متضائلة جدا ؛ ولا تبشر في عدد من الجماعات ، كمجتمعات  
هنود السهول ، الا مباشرة جزئية . منظومة القرابة لغة ، على انها لا تؤلف  
لغة كلية ، وقد تفضل عليها وسائل تعبير وعمل أخرى . يعني ذلك ، في  
نظر العالم الاجتماعي ، وجود سؤال تمهيدي ، مطروح دائما أمام ثقافة  
معينة ، هو : هل المنظومة اطرادية ؟ لعل مثل هذا السؤال ، المتعذر  
للوهلة الاولى ، هو خلاف ذلك ، في الحقيقة ، ان لم يكن بالنسبة الى  
اللغة ، لان اللغة هي نظام التعبير الافضل ، ولا يمكن ان تكف عن التعبير ،  
ووجودها كله قائم على التعبير . وبالعكس ، يجب بحث المسألة بدقة  
تزايد تدريجيا كلما ابتعدنا عن اللغة ، لبحث أنظمة أخرى تطمح ايضا الى  
التعبير ، ولكن قيمتها التعبيرية تبقى ناقصة او جزئية او ذاتية ، كالتنظيم  
الاجتماعي والفن ، الخ .

يضاف الى ذلك اننا فسرنا الخالية كسمة مميزة للبنية الاولى .  
وهذه البنية الاولى ، الناجمة عن علاقات محددة بين أربعة الفاظ ، هي  
في رأينا ذرة **القرابة الحقيقية** (٤٢) . وليس ثمت حياة يمكن تصورها  
او تحديدها دون المقترنيات الاساسية لبنية الخالية ، وهي من جهة  
أخرى مادة البناء الوحيدة لانظمة اشد تعقيدا . نظرا لوجود أنظمة اشد  
تعقيدا ، او بكلام اصح ، لان أنظمة القرابة تعد بدءا من هذه البنية  
الاولية التي تتكرر او تتطور من خلال دمج عناصر جديدة . اذا ، ينبغي  
بحث فرضيتين : فرضية نشوء منظومة القرابة المعتبرة من بنيات اولية ؛  
بالتجاوز البسيط ، ومن ثم بقاء العلاقة الخالية ظاهرة باستمرار ،  
والفرضية التي تكون فيها وحدة بناء المنظومة من نوع اكثر تعقيدا .  
والعلاقة الخالية ، في هذه الحالة الاخيرة ، مع انها حاضرة ، قد تفرق في

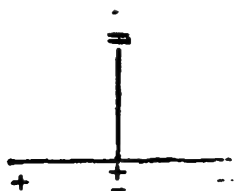
---

(٤٢) من نافذة القول أن تشير الى أن اللرية التي انتقدناها لدى ريفرز هي ذرية  
الفلسفة الاتباعية وليس مفهوم اللرية البنيوي في الفيزياء الحديثة .



قرينة مميزة . يمكن مثلا تصور نظام ينطلق من البنية الاولى ، ولكنه يضم ، الى يمين الخال ، زوجته ، والى يسار الاب ، العمة ثم زوجها . وقد يمكن البرهان بسهولة على ان تطور هذا النظام يسبب ازدوجا موازيا للجيل التالي : اذ ينبغي عندئذ تفريق الولد الى ابن او بنت ، يتحد كل منهما بعلاقة تناظرية ومعكوسة ، بالالفاظ التي تحتل في البنية الامكنة المحيطية الاخرى ( وضع العمة الراجح في بولينيزيا ، وال *Nhlampsa* الافريقية - الجنوبية ، وارث زوجة الخال ) . ان العلاقة الخالية في بنية من هذا النوع تبقى ظاهرة ولكنها تفقد سيطرتها . فقد تندثر او تختلط بعلاقات اخرى ، في بنيات اشد تعقيدا . ولكن بما انها تتعلق بالبنية الاولى فانها تظهر ثانية بوضوح وتميل الى السخط كلما عرض النظام المعتبر جانبا نقديا : اما لانه يتحول تحولا سريعا ( ساحل المحيط الهادي الشمالي الغربي ) ، واما لانه يوجد عند نقطة التماس والنزاع بين ثقافات شديدة الاختلاف ( فيدجي ، الهند الجنوبية ) ؛ واما ، اخيرا لانه في صدد المرور في أزمة قاتلة ( العصور الوسيطة الأوروبية ) .

نضيف ، اخيرا ، ان الرمزين الايجابي والسلبى اللذين استعملناهما في المخططات السابقة يمثلان تبسيطا مبالغا فيه ، لا يمكن قبوله الا كمرحلة من مراحل برهنتنا . في الواقع تشتمل منظومة المواقف الاولى ، على اربعة حدود ، في الاقل : موقف محبة وحنان وعفوية ، وموقف ناجم عن اداء الخدمات والخدمات المقابلة ؛ وبلاضافة الى هذه العلاقات الثنائية ، هنالك علاقتان وحيدتا الجانب ، تطابق احدهما موقف الدائن ، والثانية موقف المدين . وبعبارة اخرى : تعاون(=) ؛ تبادل(  $\frac{+}{-}$  ) ؛ حق (+) ؛ التزام (-) ؛ ونمثل هذه المواقف الاساسية الاربعة في علاقاتها المتبادلة بالشكل التالي :



شكل رقم ٢



كثيرا ما تظهر العلاقة بين شخصين ، في كثير من الانظمة ، لابل موقف واحد ، بل بعدة مواقف تشكل رزمة تقريبا ( وهكذا ، في جزر تروبريان ، نجد بين الزوجين تعاون وتبادل ) . وذلك سبب اضافي يزيد من صعوبة المعلومات النسبية . « (٢٤)



لقد حاولنا اظهار ما يدين به التحليل السابق الى اساتذة علم الاجتماع البدائي المعاصرين . ومع ذلك تجدر الاشارة الى انه يتعد عن تعاليمهم حول نقطة هي اكثر النقاط اهمية . فلنستشهد ، مثلا ، برادكليف - براون :

« إن وحدة البنية التي تتكون منها القرابة هي المجموعة التي اطلق عليها اسم « الاسرة الاولى » ، والمؤلفة من الرجل وزوجته وابنهما او ابنتهما ... يخلق وجود الاسرة الاولى ثلاثة انواع خاصة من العلاقات الاجتماعية ، علاقة الوالدين بالطفل ، وعلاقة الاخوة والاخوات ، وعلاقة الزوجين كوالدين بطفلهما او اطفالهما ... وهذه العلاقات الثلاث القائمة داخل الاسرة الاولى تشكل ما اسميه الدرجة الاولى . اما علاقات الدرجة الثانية فهي تلك التي تقوم على العلاقة مابين اسرتين اوليتين من خلال عضو مشترك مثل الجد لاب والخال واخت الزوجة ، وهكذا . واما علاقات الدرجة الثالثة فهي كابن العم وزوجة الخال . وعلى هذه الصورة نستطيع رسم علاقات الدرجة الرابعة والدرجة الخامسة ... اذا توفرت لدينا المعلومات النسبية . « (٢٥)

الفكرة الواردة في هذا المقطع ، القائلة ان الاسرة البيولوجية تؤلف منطلق كل مجتمع في اعداد منظومة قرابته ، ليست ، في الواقع ، خاصة بالمعلم الانجليزي ؛ وهي ليست من الافكار التي يتوفر اليوم حولها اجماع كبير . كما انها ليست ، في راينا ، من اخطر الافكار . الاسرة البيولوجية

---

(٢٣) ٢٠ ر . راد كليف - براون ، مصدر مذكور ، ص ٢ .



موجودة بلاريب ومنتشرة في المجتمع البشري . ولكن مايفني على القرابة طابعها كواقعة اجتماعية ليس هو ماينبغي ان تحتفظ به من الطبيعة : بل هو المنحى الاساسي الذي تنفصل به عنها . منظومة القرابة لاتتألف من صلات النسب او العصبية الموضوعية المحددة بين الافراد ؛ منظومة القرابة لاتوجد الا في وعي الناس ، هي منظومة تصورات كيفية . وليست تطورا عفويا لوضع فعلي . في الواقع لايعني ذلك مناقضة هذا الوضع الفعلي آليا ، او مجرد جهله . لقد أثبت رادكليف - براون : في دراسات تعتبر اليوم اتباعية ، ان اكثر الانظمة صرامة وتكلفا في مظهرها ، كالانظمة الاسترالية ذات الطبقات الزوجية ، تحرص على اخذ القرابة البيولوجية بعين الاعتبار . غير ان ملاحظة اكيدة كملاحظته تغفل امرا حاسما ، في رايها ، هو عدم قبول قيام القرابة ودوامها الا بطرق زواج محددة ومن خلال هذه الطرق . بعبارة اخرى ، ان العلاقات التي اعتبرها راد كليف - براون «علاقات من الدرجة الاولى » ترتبط وتعلق بالعلاقات التي يعتبرها ثانوية ومشتقة . فالقرابة البشرية تتسم بطابع اساسي هو انها تتطلب ، شرطا لوجودها ، توفر علاقات « اسر اولية » على حد تعبير راد كليف - براون . اذا ، ان ماهو « اولي » حقا ليست الاسر ، هذه الحدود المنفردة ، بل العلاقة بين هذه الحدود وان اي تفسير آخر لايستطيع تحليل كلية تحريم سفاح المحارم ، التي لاتشكل العلاقة الخالية . في جانبها الاعم ، سوى نتيجة طبيعية لها ، واضحة حيناً ومخفية حيناً آخر .

بما ان منظومات القرابة منظومات رموز ، فهي تقدم للعالم الانثروبولوجي ميدانا ممتازا ، تتمكن جهوده تقريبا ( ونشدد على : تقريبا ) من الالتقاء فيه مع جهود اكثر العلوم الاجتماعية تطورا ، اي علم اللغة . ولكن شرط هذا الالتقاء ، الذي قد يؤمل منه فهم الانسان فهما افضل ، هو ان لا ننسى اننا في قلب الرمزية ، في حالتنا الدراسات السوسولوجية واللغوية على السواء . وعليه ، اذا صح اننا نلجأ لجوءا محتوما الى التفسير الطبيعي من اجل محاولة فهم ظهور الفكر الرمزي ، فانه ينبغي ، منذ تحديد هذا الفكر ، ان يبدل التفسير طبيعته تبديلا جذريا بحيث ان الظاهرة البادية مجددا تختلف عن الظاهرات التي سبقتها ومهدت لها . ومنذ هذه اللحظة ان كل تنازل يقدم الى العالم الطبيعي يجازف بتشويه النجاحات الهائلة المحققة في المجال اللغوي ، والتي راحت ترتسم ايضا في علم اجتماع الاسرة ، وتدفع هذا الاخير نحو مذهب تجريبي بدون الهام وبلا خصب .



## الفصل الثالث

### اللفة والمجتمع<sup>(١)</sup>

يتساءل وينر ، في كتاب على درجة من الاهمية من ناحية مستقبل العلوم الاجتماعية (٢) ، عن امتداد مناهج التنبؤ الرياضية التي يسهل بناء حاسبات الكترونية كبيرة، الى هذه العلوم ، ويجب بالنفي في النهاية، مبرراً جوابه بسببين .

اولا ، يرى ان طبيعة العلوم الاجتماعية ذاتها تستتبع تأثير تطورها في موضوع البحث . فارتباط الملاحظة والظاهرة الملاحظة مفهوم شائع في النظرية العلمية المعاصرة . وهذا الارتباط يوضح ، بمعنى من المعاني ، وضعا شاملا . ومع ذلك يمكن اعتباره نافعا في المجالات المفتوحة على الابحاث الرياضية المتقدمة. فالفيزياء الفلكية مثلا تتناول موضوعا شديد الاتساع لكي يتمكن الباحث من ممارسة تأثيره فيه . ثم ان الفيزياء الذرية تتناول مواضيع صغيرة جدا ، في الواقع ، على ان وفرتها تقصر ادراكنا على قيم احصائية او متوسطة ، ينعدم فيها تأثير الملاحظ . وبالمقابل يبقى هذا التأثير ظاهرا في العلوم الاجتماعية ، لان التغيرات التي يسببها هي من ذات درجة اهمية الظواهر المدروسة .

---

(١) مقتبس من الاصل الانجليزي : "اللفة وتحليل القوانين الاجتماعية" ، في الانترنتولوجي الامريكي ، عدد ٢ ، نيسان - حزيران ١٩٥٥ ، ص ١٥٥ - ١٦٣ .

(٢) ن وينر ، السيبرنيتيك ، او الرقابة والاتصال في الحيوان والآلة ، باريس - كامبريدج - نيويورك ، ١٩٤٨ .



ثانيا ، يلاحظ وينر أن الظاهرات التي تتعلق تعلقا خاصا بالابحاث السوسولوجية والانتروبولوجية ، تتحدد تبعا لمصالحنا الخاصة : ذلك انها ترتبط بحياة افراد شبيهين بنا ، وبتربيتهم ومهنهم وموتهم . ومن ثم ، فالمجموعات الاحصائية المتاحة لدراسة ظاهرة ما ، تضيق دائما عن تكوين اساس لاستقراء صحيح . ويخلص وينر الى ان التحليل الرياضي ، المطبق على العلوم الاجتماعية ، يقف عند تقديم نتائج قليلة الاهمية في نظر الاختصاصي ، وشبيهة بالنتائج التي يقدمها تحليل غاز تحليليا احصائيا الى كائن قد يكون من حجم جزيء تقريبا .

تلك اعتراضات يتعذر دحضها عند ردها الى الابحاث التي يفكر وينر فيها ، اي الدراسات الاحادية واعمال الانتروبولوجيا التطبيقية . وعندئذ ، يتعلق الامر دائما بتصرفات فردية ، يدرسها ملاحظ ، هو نفسه فرد ، او بدراسة ثقافة ، او « خاصة قومية » ، او نمط حياة يقوم بها ملاحظ عاجز عن التحرر تماما من ثقافته الخاصة او الثقافة التي يقتبس منها مناهج عمله وفرضياته التي تتعلق نفسها بطراز ثقافة محدد .

غير ان اعتراضات وينر تفقد كثيرا من اهميتها ، في مجال واحد ، على الاقل ، من مجالات العلوم الاجتماعية . يبدو أن الشروط التي يضعها للقيام بدراسة رياضية توجد مجتمعة في علم اللغة ، ولا سيما في علم اللغة البنيوي عند بحثه من زاوية فونولوجية . فاللغة ظاهرة اجتماعية ، بل اوضح الظاهرات الاجتماعية التي تعرض الخاصتين الاساسيتين اللتين تشكلان مادة دراسة علمية . اولا ، تقع جميع التصرفات اللغوية تقريبا على مستوى الفكر غير الواعي . ثم ، عندما نتكلم ، لاندرك قوانين اللغة النحوية والصرفية . كما لانملك معرفة واعية عن الوحدات الصوتية التي نستخدمها لتمييز معنى كلامنا ، ونحن اقل ادراكا ايضا - على فرض اننا قد نكون كذلك ، احيانا - للتقابلات الفونولوجية التي تتيح تحليل كل مسألة الى عناصر فرقية . واخيرا ، فإن عيب الادراك الحدسي مستمر ، حتى عندما نصوغ قواعد لغتنا



القواعدية او الفونولوجية . تبرز هذه الصياغة فقط على صعيد الفكر العلمي ، فيما تعيش اللغة وتتطور كاعداد جماعي . حتى العالم لاينجح هبدا في مزج معارفه النظرية وتجربته كشخص متكلم مزجا تاما . وقلما تتغير طريقة كلامه بفعل التفسيرات التي يعطيها عنها والتي تتعلق بمستوى آخر . اذا ، يمكن الجزم ، في علم اللغة ، بأن تأثير الملاحظ في موضوع الملاحظة يمكن اهماله : فان يفهم الملاحظ الظاهرة لا يكفي لتغيرها .

ظهرت اللغة في تطور البشرية في وقت مبكر جدا . ولكننا حتى لو سلمنا بضرورة الحصول على وثائق مكتوبة للقيام بدراسة علمية ، سنعترف بأن الكتابة ترقى الى زمن قديم وانها تقدم سلسلات يكفي طولها لتيسير التحليل الرياضي . فالسلسلات المتوفرة في علم اللغة الهندية - الاوروبي ، او السامي . او الصيني - التيبتي ، ترقى الى اربعة الاف سنة او خمسة آلاف . وعندما ينقص البعد التاريخي - بالنسبة للغات المسماة « بدائية » - يمكن تدارك ذلك في الغالب بمقارنة اشكال متعددة ومعاصرة ، تساعد على قيام بعد مكاني مقام البعد الناقص .

اذا ، اللغة ظاهرة اجتماعية ، تؤلف موضوعا مستقلا عن الملاحظ ، وتوفر لها سلسلات احصائية طويلة . وثمة سبب مزدوج لاعتبارها صالحة لتلبية متطلبات عالم الرياضيات ، مثلما صاغها وينر .

يتعلق عدد كبير من المسائل اللغوية بالآلات الحاسبة الحديثة . ذلك ان معرفة البنية الفونولوجية للغة ما ، والقواعد التي تنظم مجموعتي الحروف اللينة والصوتية ، تمكن الآلة من وضع لائحة بتركيبات الوحدات الصوتية الداخلة في تكوين الكلمات المؤلفة من (ن) مقطعا ، الموجودة في المعجم ، وكل التركيبات الاخرى التي تطابق بنية اللغة ، من خلال تعديدها تحديدا مسبقا . والآلة ، التي تتلقى المعادلات التي تحدد مختلف انماط البنيات المعروفة في الفونولوجيا . ومجموعة الاصوات التي تصدر عن جهاز الانسان الصوتي ، واصفر العتبات الفرقية بين هذه الاصوات ، المحددة مسبقا بطرق سيكولوجية - فيزيولوجية



( على أساس جرد الاصوات المتقاربة وتحليلها ) ، قد تستطيع ( اي الآلة ) تقديم جدول كامل بالبنيات الفونولوجية يضم (ن) من التقابلات . وبهذا الشكل قد نحصل على جدول دوري بالبنيات اللغوية ، شبيه بجدول العناصر الذي تدين به الكيمياء المعاصرة الى مندلييف . بحيث لايبقى علينا بعد ذلك سوى تعيين موقع اللغات المدروسة في هذاالجدول، وتحديد وضع اللغات التي مازالت دراستها غير كافية ، وعلاقتها باللغات الاخرى ، وربما اكتشاف مكان اللغات الزائلة او المقبلة او الممكنة فقط .

مثال آخر : عرض جاكوبسون ، مؤخرا ، فرضية تقوم على امكان اشتمال لفة واحدة على عدة بنيات فونولوجية مختلفة ، تتوسط كل منها في طراز معين من العمليات النحوية (٣) . يقتضى الامر وجود علاقة بين جميع هذه الاوضاع البنيوية التي تتخذها لفة واحدة ، « ماوراء بنية » يمكن اعتبارها قانون المجموعة التي تؤلفها البنيات الموجهة . اذا عهد الى آلة حاسبة بتحليل كل وضع ، فقد نتوصل بطرق رياضية معروفة الى رد « ماوراء بنية » اللغة الى حالتها الاولى ، على الرغم من كون هذه الاخيرة شديدة التعقيد في الغالب لكي يتسنى استنتاجها بمناهج بحث تجريبية .

يمكن عندئذ تعريف المسألة المطروحة هنا كما يلي : اللغة هي الظاهرة الاجتماعية الوحيدة التي تبدو اليوم قابلة لدراسة علمية حقا ، تفسر طريقة تكونها ، وتتوقع بعض اوضاع تطورها اللاحق . لقد تم الحصول على هذه النتائج بفضل الفونولوجيا ، وفي اطار توصلها الى حقائق موضوعية ، فيما وراء تظاهرات اللغة الواعية والتاريخية ، السطحية دائما . وتتألف هذه الحقائق من منظومة علاقات نتجت نفسها عن نشاط الفكر غير الواعي . وهنا تبرز هذه المسألة : هل تيسر مباشرة

---

(٣) ر. جاكوبسون ، جانب اللغة الصوتي والنحوي في علاقاتها المتبادلة ، اعمال مؤتمر اللغويين الدولي السادس ، باريس ، ١٩٤٨ .



مثل هذا التقليل في صدد نماذج أخرى من المظاهر الاجتماعية ؟ وفي حالة الإيجاب ، هل تسفر طريقة مماثلة عن النتائج ذاتها ؟ وأخيرا ، إذا اجبنا بالإيجاب على هذا السؤال الثاني ، هل نستطيع التسليم بأن بعض أشكال الحياة الاجتماعية المختلفة هي ، أجمالا ، من طبيعة واحدة: أنظمة السلوك التي يعتبر كل منها ، على صعيد الفكر الواعي والمكيف مع حياة الجماعة ، مرتسم القوانين الشاملة التي تنظم النشاط اللاشعوري للفكر ؟ غني عن البيان أننا عاجزون عن حل جميع هذه المسائل دفعة واحدة . إذا ، سنكتفي بتعيين بعض نقاط الاستدلال وتلخيص الاتجاهات الرئيسية التي يمكن أن يسلكها البحث على نحو مفيد .

سنذكر في البداية ببعض أعمال كروبر التي تنطوي على أهمية منهجية أكيدة في مناقشتنا . لقد تصدى كروبر ، في دراسته عن تطور طراز اللباس النسائي ، إلى الزي ، باعتباره ظاهرة اجتماعية ترتبط ارتباطا وثيقا بالنشاط اللاشعوري للفكر . يندر أن نعرف معرفة واضحة سبب رضانا عن زي ما أو لماذا يصبح قديما . بيد أن كروبر أثبت خضوع هذا التطور ، الكيفي في الظاهر ، إلى قوانين . لانتأثر بالملاحظة التجريبية ، ولا تتأثر قطعا بفهم بعض أمور الزي فهما حدسيا . وهي تتجلى فقط من خلال قياس عدد من العلاقات الموجودة بين مختلف عناصر اللباس ، والتي يعبر عنها بشكل وظائف رياضية ، تقدم قيمها المحسوبة ، في لحظة معينة ، أساسا للتوقع (٤) .

إذا ، يستحق الزي - وهو أوفر جوانب التصرفات الاجتماعية حظا من الاصطناع والاحتمال - دراسة علمية . ولكن الطريقة ، التي أجمل كروبر خطوطها ، لاتشبه طريقة علم اللغة البنيوي فحسب : بل ستقارن على نحو مفيد ببعض أبحاث العلوم الطبيعية ، ولا سيما أبحاث تيسيه عن نمو القشريات . فقد برهن هذا المؤلف على إمكان صياغة بعض قوانين

---

(٤) ج . ريكاردسون و آ . ل . كروبر ، ازياء النساء في ثلاثة قرون . تحليل كمي ،

بيانات الأنثروبولوجية ، ٥ : ٢ ، بركلي ، ١٩٤٠ .



النمو ، شريطة اعتبار الابعاد النسبية للعناصر التي تؤلف الاعضاء ( كالثنايا ، مثلا ) بدلا من اشكالها . وتحديد هذه العلاقات يؤدي الى استخلاص بعض الثابتات التي تساعد على صياغة قوانين النمو (٥) . اذا ، لايتناول علم الحيوان العلمي وصف الاشكال الحيوانية ، من خلال ادراكها ادراكا حدسيا ، بل المقصود تحديد العلاقات المجردة ، الثابتة ، التي يتبدى فيها جانب الظاهرة المدروسة المفهوم .

لقد طبقت طريقة مماثلة في دراسة التنظيم الاجتماعي ، ولاسيما قواعد الزواج ومنظومات القرابة . وبذلك امكن البرهان على عدم فائدة تصنيف قواعد الزواج ، الملاحظة في المجتمعات البشرية ، في زمر متنافرة ، كما يجري عادة - واعطائها عناوين مختلفة : تحريم سفاح المحارم ، نماذج زواج تفضيلية ، الخ . ذلك ان كلا منها تمثل احدى طرق تأمين انتقال النساء داخل الجماعة الاجتماعية ، اي الاستعاضة عن منظومة علاقات عصبية مستمدة من اصل بيولوجي بنظام زواج سوسيولوجي قائم على المصاهرة . وما ان تتم صياغة فرضية العمل هذه ، حتى يتسنى القيام بالدراسة الرياضية لجميع نماذج المقايضة التي يمكن تصورها بين (ن) شريكا لكي نستنتج منها قواعد الزواج السائدة في المجتمعات الموجودة . وقد تكتشف قواعد زواج أخرى ، في الوقت نفسه ، تناسب بعض المجتمعات الممكنة ، واخيرا قد نفهم وظائفها وطرق عملها والعلاقة الكائنة بين بعض الاشكال المختلفة .

وعليه فقد تأيدت الفرضية البدئية بالبرهان - الحاصل بطريقة استنتاجية بحتة - على ان جميع آليات التبادل المعروفة في الانثروبولوجيا الاتباعية ( اي القائمة على النظام الثنائي وزواج المقايضة بين اثنين من الشركاء او مضاعف هذا العدد ) تشكل حالات خاصة من شكل اعم من اشكال المبادلة بين عدد من الشركاء . وقد كان هذا الشكل العام باقيا في الظل لان بعض الشركاء لا يهبون انفسهم الى بعضهم الاخر ( ولا يأخذ

---

(٥) تيسيه ، الوصف الرياضي للوقائع البيولوجية ، في مجلة الميتافيزياء وعلم الاخلاق ، باريس ، ١٩٣٦ .



بعضهم بعضا) : لا يؤخذ ممن يعطى ، ولا يعطى لمن يؤخذ منه . كل يعطى  
لشريك ويأخذ من آخر ، داخل دورة من المبادلة تعمل في اتجاه واحد .

كان هذا النوع من البنية ، الذي يماثل المنظومة الثنائية في أهميته،  
قد استهدف أحيانا للملاحظة والوصف . لقد نهتينا نتائج التحليل  
النظري فأخذنا في جمع الوثائق المبعثرة التي تظهر اتساع المنظومة الكبير  
وترتيبها . واستطعنا ، في الوقت نفسه ، تفسير الخصائص المشتركة بين  
عند كبير من قواعد الزواج ، مثل : افضلية أبناء العمّة وإبناء الخال في  
علاقة ذات جانبيين أو إيثار طراز وحيد الجانب ، في خط أبوي تارة ، وفي  
خط أمومي حيناً آخر . وقد اتضحت بعض العادات المغلفة على علماء  
الانثولوجيا منذ أرجاعها لاوزاع مختلفة لقوانين المقايضة . وقد أمكن  
تقليص هذه القوانين بدورها الى بعض العلاقات الاساسية بين طريقة  
السكن وطريقة النسب .

لقد تيسر القيام بالبرهان الذي تقدم ذكر مفاصله الرئيسة بشرط  
واحد ، هو : اعتبار قواعد الزواج ومنظومات القرابة كنوع من اللغة ، أي  
مجموعة من العمليات المدة لتأمين طراز اتصال معين بين الافراد  
والجماعات . ان تكون « الرسالة » مؤلفة هنا من قبل نساء الجماعة  
للغواتي يجربن بين العشائر أو الدراري أو الاسر ( وليس بواسطة كلمات  
الجماعة ، كما في اللغة ذاتها ) لا يبدل في شيء من هوية الظاهرة المدروسة  
في الحالتين .

هل يمكن المضي أبعد من ذلك ؟ اننا ، اذ نوسع مفهوم التواصل بحيث  
يشتمل على الزواج الخارجي والقواعد المتفرعة عن تحریم سفاح المحارم،  
نستطيع التقاء بعض الاضواء على مسألة يكتنفها الغموض ، هي مسألة  
أصل اللغة . تؤلف قواعد الزواج ، بالمقارنة مع اللغة ، نظاما معقدا من  
طراز اللغة نفسه ، ولكنه اكثر بدائية ، يحتفظ بعدد كبير من السمات  
القديمية المشتركة بين النظامين . يقر جميع الناس بأن الكلمات عبارة عن  
رموز ، غير أن الشعراء هم آخر من يترتب عليهم العلم بأن الكلمات كانت



عبارة عن قيم أيضا . وبالمقابل ، تعتبر الجماعة الاجتماعية النساء قيما من طراز أساسي ، ولكن يشق علينا أن نفهم قابلية هذه القيم للاندماج في أنظمة مهمة ، وهي صفة لانكاد ننسبها لأنظمة القرابة . وينتج هذا الغموض ، على نحو مضحك ، عن نقد استهدف أحيانا كتاب **البنيات الأولية للقرابة** ، إذ قال بعضهم أنه : « كتاب ضد النساء » ، نظرا لمعاملتهن فيه معاملة الأشياء . والمدهش في الأمر اسناد دور بعض العناصر في نظام رموز ما إلى النساء . ولكن ، أن تكون الكلمات والأصوات قد فقدت ( فقدنا ظاهرا للاحقيقيا ) خصائصها كقيم وأصبحت رموزا بسيطة ، لا يعني حدوث التطور نفسه ثانية بما يتعلق بالنساء . الكلمات ، على خلاف النساء ، لا تتكلم . النساء علامات ومولدة علامات في وقت واحد ، فلا يمكن أن تنقل بصفاتها تلك إلى حالة من الرموز أو الفيش .

لكن هذه الصعوبة النظرية تشتمل أيضا على فائدة . ذلك أن وضع النساء اللتبس ، في نظام تواصل الناس المشار إليه الذي تتألف منه قواعد الزواج ومفردات القرابة ، يقدم صورة بدائية ، ولكن قابلة للاستخدام ، عن طراز العلاقات التي تمكن الناس من المحافظة عليها مع الكلمات ، قبل زمن طويل . قد نصل بهذه الدورة ، إذا ، إلى حالة تعبر عن بعض جوانب اللغة السيكولوجية والسوسولوجية في بدايتها . والدافع الأصلي الذي اضطر الناس إلى « تبادل » الكلام ، أفلا ينبغي البحث عنه ، كما هو الشأن في حالة النساء ، في تصور مزدوج ، ناجم عن الوظيفة الرمزية عند بداية ظهورها ؟ ما أن يدرك شيء صوتي على أنه يقدم قيمة مباشرة ، بالنسبة للمتكلم والمستمع في آن واحد ، حتى يكتسب هذا الشيء طبيعة متناقضة يتعذر تحييدها إلا بهذا التبادل الذي يتناول القيم المكلمة ، والذي تؤول إليه الحياة الاجتماعية كلها .

ربما ستعتبر هذه التأملات لها سمة الغامرة . على أن التسليم بالمبدأ قد يؤدي على الأقل إلى فرضية يمكن خضوعها لرقابة تجريبية . في الواقع ، نحن مسوقون للتساؤل عما إذا كانت جوانب الحياة الاجتماعية المختلفة ( بما فيها الفن والدين ) - التي علمنا أن دراستها



يمكن أن تستعمل طرقا ومفاهيم مقتبسة من علم اللغة - لاتتألف من ظاهرات ذات طبيعة شبيهة بطبيعة اللغة . كيف يتسنى تحقيق هذه الفرضية ؟ سواء اقتصر البحث على مجتمع واحد ، أو تناول عدة مجتمعات ، سينبغي المضي في تحليل مختلف جوانب الحياة الاجتماعية، إلى درجة يتيسر الانتقال عندها من جانب إلى آخر ، أي اعداد نوع من مدونة كلية ، تعبر عن الخصائص المشتركة بين البنيات النوعية المتعلقة بكل جانب . وينبغي أن يكون استخدام هذه المدونة صحيحا بالنسبة لكل نظام على حدة ، وبالنسبة لجميع الانظمة عند مقارنتها ببعضها بعضا . وبذلك نعرف مدى التوصل إلى غور طبيعة هذه الانظمة وما اذا كانت تشتمل ، أولا تشتمل ، على خصائص من الطراز نفسه .

سنقوم هنا بتجربة في هذا الاتجاه . الانتروبولوجي الذي يدرس السمات الاساسية لانظمة القرابة في عدد من المناطق ، يستطيع محاولة التعبير عنها بشكل عام ، بحيث يكتسب هذا الشكل معنى ، حتى بالنسبة للعالم اللغوي ، أي بحيث يتمكن هذا الاخير من تطبيق طراز التقعيد نفسه على وصف الاصول اللغوية التي تطابق المناطق ذاتها . وعندئذ يتسنى لهما النظر فيما اذا كانت طرق الاتصال المختلفة - قواعد القرابة والزواج من جهة ، واللغة من جهة أخرى - من خلال مراقبتها في مجتمع واحد ، يمكن أو لايمكن ، أن ترتبط ببنيات لاشعورية مماثلة . وفي حالة الإيجاب، قد نطمئن إلى التوصل إلى تعبير اساسي حقا .

لنفترض ، اذا ، وجود اتصال صوري بين بنية اللغة وبنية منظومة القرابة . فاذا ثبتت الفرضية ، فسيكون علينا أن نتحقق من وجود لغات في المناطق التالية ، شبيهة ، في بنيتها ، بانظمة القرابة المعرفة فيما يلي .

## ١ - المنطقة الهندية - الاوروبية

يبدو أن تنظيم الزواج في مجتمعاتنا المعاصرة قائم على المبدأ التالي : ان كثافة السكان وتبدلهم يكفيان ، شريطة سن عدد ضئيل من الانظمة السلبية ( كالدرجات المحرمة ) ، للحصول على نتيجة قد تكون متعذرة



في مجتمعات أخرى بدون عدد كبير من القواعد الإيجابية والسلبية ، هي :  
تماسك اجتماعي ناتج عن الزواج بين اشخاص ، درجة قرابتهم بعيدة  
جدا ، ان لم تكن متعذرة التحديد . هذا الحل ، ذو الطابع الاحصائي ،  
يستمد أصله ، على ما يبدو ، من سمة تميز معظم أنظمة القرابة الهندية  
الاوروبية القديمة . وتتملق هذه الأنظمة ، في مصطلحاتنا اللغوية ،  
بصيغة بسيطة لمقايضة معقدة . بيد أن هذه الصيغة لا تنطبق ، في المنطقة  
الهندية - الاوروبية ، انطباقا مباشرا على الذراري ، من طراز Bratsvo  
التي هي اندماجات حقيقية ، تتمتع داخلها الذرية الواحدة بحرية خاصة  
بالنسبة الى قاعدة المقايضة التي تعمل حصرا على مستوى المجموعات  
نفسها . اذا ، تكمن احدى السمات المميزة لبنيات القرابة الهندية -  
الاوروبية ، في أن هذه البنيات تطرح مسألة التماسك الاجتماعي بعبارات  
بسيطة ، مع حرصها على امكان تقديم حلول متعددة لها .

لو كانت البنية اللغوية شبيهة ببنية القرابة لاسفر ذلك ، بالنسبة  
للاولى ، عن الخصائص التالية : لغات ذات بنية بسيطة ، تستخدم  
عناصر عديدة . والمقابلة بين بساطة البنية من جهة ، وتعقيد العناصر ،  
من جهة أخرى ، تتمخض عن توفر عدة عناصر بصورة دائمة ( في حالة  
من المنافسة ) لشغل الموقع ذاته في البنية .

## ٢ - المنطقة الصينية - التبتية

ان تعقيد أنظمة القرابة هي من نوع آخر . جميع هذه الأنظمة تتعلق  
بأبسط اشكال المقايضة المعممة او تتفرع منه ، وهو الزواج التفضيلي  
من بنت الخال . وقد بينت في مكان آخر (٦) أن هذا الطراز من الزواج  
يؤمن التماسك الاجتماعي بأقل النفقات ، مع امكان اتساعه الى عدد غير  
معين من الشركاء .

اننا اذ نعرض هذه الافتراضات ، بشكل عام الى حد ما ، لتيسير

---

(٦) ليفي - ستروس ، البنيات الاولى للقرابة ، ص ٢٩١ - ٢٨٠ .



استعمالها على اللغوي ، نقول إن البنية معقدة ، في حين أن العناصر لها قليلة العدد . كما تبدو هذه الصيغة صالحة للتعبير عن جانب مميز للثقافات النبرة .

### ٣ - المنطقة الافريقية

تنزع أنظمة القرابة الافريقية الى تطوير نظام « ثمن الخطيئة » المقرون بتحريم الزواج من زوجة الخال . وينتج عن ذلك نظام مقايضة معمم اعقد من النظام القائم حصرا على الزواج التفضيلي بابنة الخال . وفي الوقت نفسه ، يقترب طراز التماسك الاجتماعي القائم على انتقال الاموال ، في نطاق معين ، من طراز التماسك الاحصائي الموجود في مجتمعاتنا .

قد تعرض اللغات الافريقية ، اذا ، اوضاعا مختلفة تتوسط الانماط المبحوثة في المنطقتين ١ و ٢ .

### ٤ - المنطقة الاوقيانية

قد يكون معادل السمات المعروفة التي تميز أنظمة القرابة البولينية على الصعيد اللغوي : بنية بسيطة ، وعناصر قليلة العدد .

### ٥ - المنطقة الامريكية الشمالية

تعرض هذه المنطقة تطورا استثنائيا لأنظمة القرابة المسماة كراو - اوماها ، ينبغي تمييزه بعناية من جميع الأنظمة التي لا تقيم وزنا لمستويات الاجيال (٧) . ويتعدى تعريف أنظمة كراو - اوماها ، بتخصيص طرازي ابناء العممة وابناء الخال الوحيديين الجانب لمستويات مختلفة من جيل

---

(٧) بمعنى هذا أننا نرفض رفضا قاطعا مقارنة أنظمة كراو - اوماها بطراز ميوك . التي يقترحها موردوك ، انظر موردوك ، البنية الاجتماعية ، نيويورك ، ١٩٤٩ ، ص ٢٢٤ ، ٢٤٠ .



واحد : ذلك أن الخاصة التي تميز هذه الانظمة ( والتي تعارض بها نظام ميوك ) تقوم على مماثلة ابناء العمه و ابناء الخال بأقارب لابانسباء . على أن الانظمة ، التي هي من طراز ميوك ، متواترة في العالمين القديم والجديد ، فيما لا توجد أنظمة كراو - أوماها ، مع بعض الاستثناءات ، إلا في أمريكا . ويمكن القول أن هذه الانظمة تلغي التمييز بين المقايضة المقيدة والمقايضة المعممة ، أي بين طريقتين متنافرتين عادة . وبهذه الطريقة غير المباشرة ، يتيح تطبيق طريقتين بسيطتين في آن واحد تأمين الزواج بين درجات بعيدة ، في حين أن تطبيق إحدى الطريقتين على انفراد ربما تكون قد أدت فقط الى زواج بين مختلف ابناء العمه و ابناء الخال .

قد يعني ذلك ، بعبارات البنية اللغوية ، امكان اشتغال اللغات الأمريكية على عناصر كثيرة صالحة للدخول في بنىات بسيطة نسبيا ، ولكن لقاء لاتناسق مفروض على هذه الأخيرة .



سوف لآنح ابدأ بما فيه الكفاية على طابع هذا الانشاء الجديد العارض والمفترض . وعندما يشرع الانتروبولوجي بذلك ، يذهب من المعلوم الى المجهول ( على الأقل فيما يخصه ) ؛ بنىات القرابة مألوفة لديه ، ولكنه يجهل بنىات اللغات المناظرة . هل السمات التفاضلية المعددة أعلاه مازالت تحتفظ بمعنى ما على الصعيد اللغوي ؟ الجواب من اختصاص العالم اللغوي . فباعتباري انتروبولوجي اجتماعي ، جاهل بالمادة اللغوية ، اقتصر على ربط خصائص بنىوية احتمالية - متصورة في عبارات عامة جدا - ببعض سمات أنظمة القرابة . ويجد القارئ تفصيل مبررات اختيار هذه الأخيرة في دراسة يفترض العلم بنتائجها (٨) ، وقد اقتصر هنا على ذكرها باختصار ، نظرا لضيق المكان . وقد استطعت على الأقل تعيين بعض الخصائص العامة التي تميز أنظمة

---

(٨) البنىات الأولية للقرابة : مصدر مذكور .



القرابة في مناطق عديدة من العالم . والامر متروك للعالم اللغوي ليقول ما اذا كان في الوسع صياغة البنيات اللغوية القائمة في هذه المناطق ولو بصورة تقريبية جدا ، بالعبارات ذاتها أو بعبارات معادلة . واذا كان الامر كذلك ، فنكون قد تقدمنا تقدما ملموسا نحو معرفة جوانب الحياة الاجتماعية الاساسية .

ذلك لان الطريق قد تكون عندئذ مفتوحة أمام تحليل العادات والانظمة العامة والتصرفات التي تؤيدها الجماعة تحليلا بنيويا ومقارنا . وسنكون قادرين على فهم بعض المماثلات الاساسية بين بعض تظاهرات الحياة داخل المجتمع ، البعيدة في الظاهر عن بعضها بعضا ، كاللغة ، والفن ، والحقوق ، والدين . واخيرا ، قد نستطيع الامل ، في الوقت نفسه ، في ان نتغلب ذات يوم على التناقض بين الثقافة ، التي هي شيء جماعي ، والافراد الذين يجسدونها ، اذ قد يقتصر « الوعي الجماعي » المزعوم ، في هذا الافق الجديد ، على التعبير ، على مستوى الفكر والتصرفات الفردية ، عن بعض الاوضاع الزمنية للقوانين العامة التي تؤلف قوام النشاط اللاشعوري للفكر .







## الفصل الرابع

### علم اللغة والانتروبولوجيا<sup>(١)</sup>

التقى علماء الانتروبولوجيا واللغة ، ربما للمرة الاولى ، بهدف مقارنة الفروع التي يبحثها هذان العلمان . في الواقع ، ليست المسألة بسيطة . ويبدو لي أن الصعوبات التي واجهتنا في مناقشاتنا تفسر بعدة أسباب . لم نقف عند مقارنة علم اللغة والانتروبولوجيا على صعيد عام جدا ؛ بل اضطررنا الى بحث عدة مستويات ، وبدا لي أننا انزلقنا مرارا ، خلال المناقشة نفسها ، من مستوى الى آخر ، بدون علم . فلنبدا ، اذا ، بتمييز هذه المستويات .

أولا ، اتجه الاهتمام الى العلاقة بين لغة محددة وثقافة محددة واحدة . هل معرفة اللغة لازمة لدراسة ثقافة ما ؟ بأي مقدار وإلى أي حد ؟ وبالعكس ، هل تنطوي معرفة اللغة على معرفة الثقافة أو ، على الأقل ، بعض جوانبها ؟

ثم دار النقاش على مستوى آخر ، تحولت المسألة المطروحة فيه من العلاقة بين لغة واحدة وثقافة واحدة ، الى العلاقة بين اللغة والثقافة بشكل عام . ولكن ألم نهمل هذا الجانب بعض الشيء ؟ أننا لم نتعرض خلال المناقشات الى المسألة التي يطرحها الوضع المادي لثقافة ما ازاء

---

(١) مترجم ومقتبس من الاصل الانجليزي ، مؤتمر الانتروبولوجيين واللغويين :

الديانا ١٩٥٢ .



لغتها . فحضارتنا ، مثلا ، تعامل اللغة معاملة متطرفة : ذلك اننا نتكلم في كل لحظة ، وكل حجة صالحة في نظرنا للتعبير وطرح الاسئلة والشرح . على أن هذه الطريقة في سوء استعمال اللغة ليست عامة ؛ حتى انها ليست متواترة . فأكثر الثقافات ، التي نسميها بدائية ، تقتر في استعمال اللغة ؛ ولا يتكلمها اصحابها في اية لحظة أو بصدد أي شيء . والتظاهرات الشفهية فيها قاصرة ، في الغالب ، على ظروف معينة ، تدخر الكلمات خارجها . وقد اثبت مثل هذه المسائل في مناقشاتنا الا اننا لم نعطيها أهمية مساوية للمسائل التي تتعلق بالمستوى الاول .

وثمة مجموعة ثالثة من المسائل ، حظيت ايضا باهتمام اقل . افكر هنا بالعلاقة بين علم اللغة والانثروبولوجيا باعتبارهما علمين وليس بالعلاقة بين لغة واحدة ( او اللسان ) وثقافة واحدة ( او الثقافة ذاتها ) . بيد أن هذه المسألة الاساسية في نظري ، قد احتلت مكانا ثانويا في مناقشاتنا . فكيف يفسر هذا التفاوت في البحث ؟ ذلك أن مسألة العلاقات بين اللغة والثقافة هي من أعقد المسائل . أولا ، يمكن بحث اللغة كنتيجة من نتائج الثقافة : اللغة ، المستعملة في مجتمع ما تعبر عن ثقافة السكان العامة . ولكن اللغة ، بمعنى آخر ، قسم من الثقافة ، اذ انها تؤلف عنصرا من عناصرها . والثقافة ، في نظر تايلر ، مجموعة معقدة تشتمل على مجموعة من الادوات ، والانظمة العامة ، والمعتقدات ، والعادات ، واللغة بالطبع . ان المسائل المطروحة تتغير بتغير الزاوية التي ننظر منها الى هذه المسائل . يضاف الى ذلك امكان معالجة اللغة كشرط للثقافة ، وعلى نحو مزدوج : أولا ، من ناحية التزمين ، اذ يكتسب الفرد ثقافة جماعته بواسطة اللغة ، فالطفل يعلم بالكلام ويربى به ، ويؤنب بالكلام ويلطف به . ثم ، من زاوية اكثر تجريدا ، تبدو اللغة كشرط من شروط الثقافة بالقدر الذي تمتلك به هذه الاخيرة بنية شبيهة ببنيتها . تقومان كلتاهما على مجموعة من التقابلات والعلاقات المتبادلة ، او العلاقات المنطقية ، بحيث يمكن اعتبار اللغة أساسا معدا لتلقي أعقد البنيات ، أحيانا ، على أن تكون من طراز بنياتها نفسه ، التي تطابق الثقافة المدروسة في مختلف جوانبها .



تشير الملاحظات السابقة الى الجانب الموضوعي من مسألتنا . ولكن هذه المسألة تشتمل كذلك على علاقات تضمينية ذاتية ليست اقل اهمية . لقد بدا لي ، خلال المناقشات ، ان الاسباب التي دعت علماء الانتروبولوجيا واللغة للاجتماع مختلفة في طبيعتها بل متناقضة أحيانا . لقد واصل علماء اللغة اظهار قلقهم من الاتجاه الراهن الذي يسير فيه علمهم . وهم يخافون من فقد الاتصال مع علوم الانسان الاخرى ، على انهماكهم في تحليلات تتدخل فيها مفاهيم مجردة يعاني زملاؤهم صعوبة متزايدة في فهمها . ويتساءل علماء اللغة ( ولاسيما البنيويون ) : ما الذي يدرسونه على وجه التحديد ؟ ماهو هذا الشيء اللغوي الذي يبدو انه ينفصل عن الثقافة ، والحياة الاجتماعية ، والتاريخ ، وهؤلاء الناس انفسهم الذين يتكلمون ؟ اذا كان علماء اللغة قد حرصوا على الاجتماع مع علماء الانتروبولوجيا ، على أمل الاقتراب منهم ، اليس لانهم ينوون العثور ، بفضلنا ، على هذا التصور المادي للظواهر التي يبدو ان منهجهم يبعدهم عنها ؟

تلقي هذه المحاولة قبولا فريدا لدى علماء الانتروبولوجيا ، فنحن نحس بدقة موقفنا ازاء علماء اللغة . فقد اشتغلنا جنبا الى جنب طوال سنوات ، واذا بهم يتوارون فجأة : فنحن نراهم يعبرون الى الجانب الآخر من هذا الحاجز ، الذي اعتبر منيعا لوقت طويل ، والذي يفصل مختلف فروع الرياضيات والعلوم الطبيعية عن العلوم الانسانية والاجتماعية . وهامهم ينكبون على العمل بهذه الطريقة الدقيقة ، التي سلمنا بأن علوم الطبيعة تملك امتيازها ، كما لو انهم ينوون القيام بحيلة خبيثة ؛ وهذا هو مصدر كآبتنا وباعث حسدنا . نحن نود أن نعرف سر نجاح علماء اللغة . افلا نستطيع نحن ايضا أن نطبق على مجال دراساتنا المعقد - القرابة ، والتنظيم الاجتماعي ، والدين ، والفولكلور ، والفن - المناهج الدقيقة التي يشتهر علم اللغة فعاليتها كل يوم ؟

افتح هنا معترضة . انا اقوم في الجلسة الختامية هذه ، بدور التعبير من وجهة نظر الانتروبولوجي . واود ان اقول للغويين انني تعلمت منهم



أمورا كثيرة ، ليس في اثناء جلساتنا العامة فحسب ، بل خلال الندوات اللغوية التي حضرتها الى جانب تلك الجلسات ، ايضا ، حيث تسنى لي قياس درجة الوضوح والضبط والدقة ، التي توصل اليها علماء اللغة في دراساتهم التي مازالت تتعلق بعلوم الانسان تعلق علوم الانتروبولوجيا ذاتها .

وليس ذلك كل شيء . فلا نشهد، منذ ثلاث سنوات أو أربع ،ازدهار علم اللغة على الصعيد النظري فحسب ، بل نراه كذلك يحقق تعاوننا تقنيا مع مهندسي هذا العلم الجديد ، المسمى التواصل . لقد اصبحتم لاكتفون .- في دراسة مسائلكم ، بمنهج اضمن وادق ، نظريا ، من منهجنا ، بل رحتم تقابلون المهندس وتطلبون اليه صنع جهاز تجريبي صالح لاثبات فرضياتكم أو تكذيبها . هكذا ، اذا ، اذعنت العلوم الانسانية والاجتماعية ، خلال قرن أو اثنين ، لاعتبار عالم العلوم الدقيقة والطبيعية كفردوس محرم عليها الى الابد . واذا بعلم اللغة يتوصل الى فتح باب صغير بين العالمين . وان صح ظني فان الاسباب التي قادت الانتروبولوجيين ههنا تناقض الاسباب التي قادت اللغويين اليه تناقضا غريبا . يقترب اللغويين منا آملين في جعل دراساتهم اكثر واقعية ؛ ويلتمس الانتروبولوجيون اللغويين كلما توسموا فيهم القدرة على اخراجهم من الاضطراب الذي القتهم فيه ، على ما يبدو ، الفهم الزائدة مع الظواهر المادية والتجريبية . وقد بدالى هذا المؤتمر ، أحيانا ، كنوع من حفلة فروسية شيطانية ، يجري خلالها الانتروبولوجيون وراء اللغويين ، فيما يطاردهؤلاء الانتروبولوجيين ، كل من الفئتين تحاول ان تحصل من الفئة الاخرى على ماتود التخلص منه على وجه التحديد .

فلنقف لحظة عند هذه النقطة . من أين يتأتى سوء الفهم ؟ أولا ، من الصعوبة الملزمة للهدف الذي حددناه لانفسنا . لشد ماذهلت في الجلسة التي حاولت في اثنائها ماري هاز التعبير ببعض الصيغ ، على اللوح الاسود ، عن مسائل ازدواجية اللغة ، البسيطة جدا في الظاهر . كان المقصود العلاقة بين لغتين ، فواجهنا عدد كبير من التركيبات الممكنة ، اسفرت المناقشة



من زيادته . وفضلا عن هذه التركيبات ، لجأنا ، مضطرين ، الى بعض الابعاد التي زادت في تعقيد المسألة . لقد علمنا هذا الاجتماع ، في البداية ، ان كل جهد يبذل لصياغة المسائل اللغوية والمسائل الثقافية في لغة مشتركة يضعنا دفعة واحدة في وضع معقد للغاية . وقد نخطئ في نسيان ذلك .

ثانيا ، لقد علمنا كما لو كان الحوار يجري بين صنوين رئيسيين فقط : اللغة من جهة ، والثقافة من الجهة الاخرى ؛ وكما لو كان في الوسع تعريف مسالتنا بعبارة السببية تعريفا تاما : فهل اللغة هي التي تؤثر في الثقافة ؟ أو هل الثقافة هي التي تؤثر في اللغة ؟ نحن لسنا على علم كاف فيما اذا كانت اللغة والثقافة وضعين متوازيين لنشاط اكثر حيوية : افكر هنا بهذا الضيف الحاضر بيننا ، مع ان احدا لم يفكر بدعوته الى مناقشاتنا ، لي : **الفكر البشري** . وشعور واحد من علماء النفس ، مثل اوسفود ، باضطراره دائما للتدخل في المناقشة يكفي لتأكيد حضور هذا الشبح الخفي ، كطرف ثالث .

يبدو اننا نستطيع الجزم ، حتى من زاوية نظرية ، بوجود وجود علاقة ما بين اللغة والثقافة . فقد امضت كل منهما آلاف السنين في تطورها وجرى هذا التطور ، بشكل متواز ، في عقول الناس . انني اتفاضى بالطبع بين الحالات الكثيرة التي تبني فيها مجتمع ما لغة اجنبية غير لغته السابقة . ذلك انه يسعنا ، حيث نحن الان ، ان نقتصر على الحالات الممتازة التي تطورت فيها اللغة والثقافة جنبا الى جنب خلال زمن معين ، بدون تدخل العوامل الخارجية تدخلا واضحا . الا نتصور عندئذ فكرا بشريا مقسما بحواجز عازلة جدا تحول دون مرور أي شيء خلالها ؟ ينبغي بحث مسألتين ، قبل الاجابة على هذا السؤال ، : مسألة مستوى البحث عن العلاقات المتبادلة بين النظامين ، ومسألة المواضيع ذاتها التي تتسنى اقامة هذه الارتباطات المتبادلة بينها .

عرض علينا الزميل لونسبوري ، قبل ايام ، مثالا واضحا عن الصعوبة الاولى . فقال ان الاونيديا يستعملون بادئتين للدلالة على المؤنث ؛



بيد انه لم يستطع أن يلاحظ مواقف تفاضلية مهمة ، على الرغم من انتباهه الشديد ، ميدانيا ، للتصرفات الاجتماعية المرافقة لاستعمال هذه البادئة أو تلك . ولكن الا يعني ذلك ان المسألة قد طرحت في البداية طرحا سيئا ؟ كيف كان سيتسنى اقامة علاقة متبادلة على مستوى التصرفات ؟ فهذه الاخيرة لاتقع على مستوى مقولات الفكر اللاشعورية التي ربما كان سينبغي الرجوع اليها بالتحليل ، في بداءة الامر ، لفهم وظيفة البادئتين التفاضلية . المواقف الاجتماعية تتعلق بالملاحظة التجريبية . وهي لا تنتمي الى مستوى البنيات اللغوية نفسه ، بل الى مستوى آخر ، اكثر سطحية .

بيد انه يشق علينا ان نعتبر ظهور ثنائية خاصة بالمؤنث ، في مجتمع الايروكوا les Iroquois ، مثلا ، الذي بلغ الحق الامومي فيه اقصاه ، من قبيل التزامن المحض . الا يقال ان المجتمع الذي يعطي النساء مكانة تأباها عليهن مجتمعات اخرى ، يضطر لدفع ثمن هذه الجراة تحت شكل آخر ؟ وهو ثمن يكمن ، والحالة هذه ، في العجز عن تصور جنس النساء كفئة متجانسة . ذلك ان المجتمع الذي يعترف للنساء ، خلافا لجميع المجتمعات الاخرى تقريبا ، بأهلية تامة ، سيضطر ، بالمقابل ، الى معاملة قسم من نسائه - الصبايا غير القادرات بعد على القيام بدورهن - معاملة الحيوانات لا الكائنات البشرية . بيد انني ، اذ اعرض هذا التفسير ، لا افترض وجود علاقة متبادلة بين اللغة والمواقف ، بل بين تعابير متجانسة وضعت في قواعد من قبل ، للبنية اللغوية والبنية الاجتماعية .

مثال آخر . ان بنية القرابة الاولى حقا - ذرة قرابة ان صح التعبير - تتألف من زوج وزوجة وولد وممثل جماعة الزوجة . في الواقع ، يحول التحريم الكلي لسفاح المحارم دون تأليف عنصر القرابة من أسرة واحدة تنتمي كل منهما الى اب ؛ فهذا العنصر ينتج بالضرورة عن اتحاد اسرتين ، أو جماعتين . ولنحاول على هذا الاساس القيام بجميع تركيبات المواقف الممكنة داخل البنية الاولى ، على افتراض ( لضرورات البرهان فقط ) امكان تحديد العلاقات بين الافراد بخاصتين : ايجابية وسلبية : سيلاحظ



ان بعض التركيبات تطابق اوضاعا تجريبية ، لاحظها بالفعل علماء الانثوغرافيا في هذا المجتمع أو ذاك . عندما تكون العلاقات بين الزوجين ايجابية ، وبين الاخ والاخت سلبية ، يثبت وجود موقفين مترابطين : ايجابي بين الاب والابن ، وسلبى بين الخال وابن الاخت . كما تشاهد بنية تناظرية ، جميع الاشارات فيها معكوسة ؛ ومن ثم يكثر العثور على ترتيبات من طراز  $(\begin{smallmatrix} + & - \\ - & + \end{smallmatrix})$  أو  $(\begin{smallmatrix} - & + \\ + & - \end{smallmatrix})$  اذن نوعان من التبادل . وبالمقابل ، تكثر الترتيبات من نمط  $(\begin{smallmatrix} - & + \\ + & - \end{smallmatrix})$  ، ولكنها غامضة غالبا ؛ وتندر الترتيبات من طراز  $(\begin{smallmatrix} + & + \\ - & - \end{smallmatrix})$  ، وربما يتعذر وجودها تحت شكل واضح ، لانها قد تجازف في احداث انقسام في البنية الاولى ، من ناحية تطور اللغة أو من الناحية التزامنية (٢) .

هل يمكن نقل مثل هذه الصياغات الصورية الى المجال اللغوي ؟ انني لا اتبين شكل هذا الانتقال . بيد ان العالم الانثروبولوجي يستخدم هنا منهجا قريبا من منهج اللغوي . فهما يدانان على ترتيب الوحدات المؤلفة في أنظمة . ولكن ما الفائدة من المضي بعيدا في المقارنة والبحث عن علاقات متبادلة بين بنية المواقف ونظام الوحدات الصوتية ، أو علم النحو الذي تقوم عليه لغة الجماعة المدروسة ، اذ ربما لا ينطوي المشروع على أي معنى .

لنحاول تضيق اطار مسألتنا . كثيرا ما تردد ، خلال المناقشات ، اسم وورف وافكاره (٣) . لقد اجتهد هذا الاخير في اكتشاف علاقات متبادلة بين اللغة والثقافة دون أن يتوصل دائما ، على ما يبدو ، الى انتزاع اليقين . افليس مرد ذلك تشدده ازاء اللغة اكثر من الثقافة ؟ انه يتصدى للغة كلغوي ( ولا يحق لي ان اقول ما اذا كان لغويا جيدا أو رديئا ) ، أي ان الموضوع الذي يتوقف عنده لا يتحدد بادراك الواقع ادراكا تجريبيا وحسبيا ، بل يفهم هذا الموضوع من خلال تحليل منهجي وعمل تجريدي

(٢) انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب .

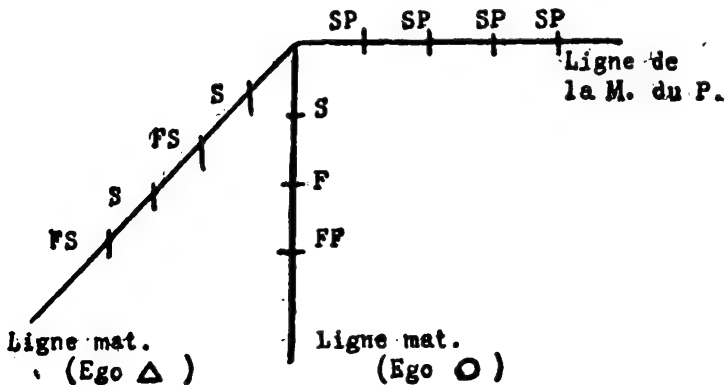
(٣) ب. ل. وورف ، مجموعة وائاق حول ماوراء علم اللغة ، واشنطن ، ١٩٥٢ .

اللغة والفكر والواقع ، نيويورك ، ١٩٥٦ .



كبير . غير ان الكيان الثقافي الذي يقارنه به يبقى بلا اعداد ، في حالة بدائية تماما . يحاول وورف اكتشاف علاقات متبادلة بين مواضيع تتعلق بمستويين بعيدين جدا ، بنوعية الملاحظة ودقة التحليل اللذين يخضع لهما كل من المستويين .

لنضع انفسنا ، اذا ، بجراة على مستوى انظمة التواصل . ثمة ملاحظتان بصدد المجتمعات التي درسها وورف . اولا ، يتعذر تصور نظام القرابة لدى الهوبي بشكل نموذج ذي بعدين فقط ؛ بل لابد له من ثلاثة ابعاد ، وهذا الشرط يتحقق كذلك بالنسبة لجميع انظمة كراو - اولمها . فما هو سبب ذلك ؟ ان نظام هوبي يعمل على ادخال ثلاثة أنماط ذات ابعاد زمنية . يتفق الاول مع السلالة الامومية ( للانا المؤنثة ) ؛ وهو زمن تاريخي ، متدرج ، مستمر ، تتعاقب فيه الفاظ الجدة ، الام ، ( الانا ) ، البنت ، بنت البنت . يتعلق الامر ، اذا ، بمجموعة اتصالية نسبية . على ان المجموعات الاتصالية التي تنتشر فيها السلالات الاخرى تتميز بخصائص مختلفة . ففي سلالة الجدة لاب ، يسمى جميع الافراد المنتمين لعدة اجيال بلفظ واحد : فالمرأة مثلا هي دائما « عمّة » ، سواء كان المقصود الام او ابنتها او بنت ابنتها . والمجموعة الاتصالية هنا اطلق فارغ لا يحدث فيه شيء . واما السلالة الامومية ( بالنسبة للانا المذكورة ) فتنتشر في طراز ثالث من المجموعات الاتصالية ، يتعاقب فيها الافراد ، جيلا بعد جيل ، بين طائفتين : طائفة « الاشقاء » ، وطائفة « ابناء الاخ والاخت » . ( شكل ٣ )





هذه الأبعاد الثلاثة توجد في منظومة قرابة زوني ، ولكن بشكل ملطف ومجهض تقريبا . وتجدر الملاحظة الى أن المجموعة الاتصالية المستقيمة للسلالة الامومية تفسح المكان في هذه المنظومة لمجموعة اتصالية محقة ، من ثلاثة الفاظ : يدل الاول على « الجد » و « الحفيدة » معا ، والثاني على « الام » ، والثالث على « البنت » .

لنبحث الآن منظومة البويلو الثالثة ، منظومة آكوما ولاغونا ، الجماعتين اللتين تربطان بأصل لغوي آخر ، هو الكيريسان . يتميز النظامان بتطور الحدود « المتناظرة » تطورا جديرا بالملاحظة . فالشخصان اللذان يشغلان موقعين متناظرين بالنسبة لشخص ثالث يتناديان بعضهما بلفظ واحد .

إذا ، نلاحظ عند الانتقال من هوبي الى آكوما ، تحولات عديدة في منظومات القرابة . النموذج ذو الأبعاد الثلاثة يفسح المكان الى نموذج ذي بعدين . ومنظومة الاسناد ذات الاحداثيات الثلاثة ، التي تمثل بشكل مجموعات اتصالية زمنية تتبدل في زوني ، وتصبح في آكوما ، مجموعة اتصالية مكاتية - زمانية . في الواقع ، لا يستطيع الملاحظ ، من اعضاء النظام ، أن يتصور علاقته مع عضو آخر ، ان لم يكن بواسطة عضو ثالث يجب أن يعين في آن واحد .

وعليه ، فلن هذه التحولات تطابق تلك التي تسمح دراسة الاساطير باستخلاصها ، عند مقارنة روايات الاساطير ذاتها لدى هوبي وزوني وآكوما . وناخذ اسطورة الانبثاق مثالا على ذلك . الهوبي يتصورونها من خلال نموذج نسبي : فالالهة تؤلف أسرة هي ، بالتالي ، الزوج ، الزوجة ، الاب ، الجد ، البنت ، الخ . تقوم بينهم علاقات شبيهة بعض الشيء بعلاقة عظماء اليونان . وليست هذه البنية التسببية بمثل هذا الوضع لدى زوني ، التي تتكون فيها الاسطورة المناظرة ، على الأرجح ، بطريقة تاريخية ودورية . بعبارة أخرى ، التاريخ مقسم الى فترات ، كل منها تقلد السابقة على نحو تقريبي ، وعلاقات باعثيها تماثلية . وأخيرا ، في آكوما ، ينقسم المحركون الاولون ، الذين تصورهم الهوبي والزوني



كافراد ، الى قسمين بشكل ازواج تتقابل حدودها بصفات متناقضة . وهكذا فان مشهد الانبثاق ، الذي يحتل المقام الاول في روايتي هوبي وزوني ، يعميل في آكوما ، الى الانزواء وراء مشهد آخر ، هو خلق العالم بفعل اتحاد قوتين ، قوة عليا وقوة دنيا . والاسطورة لا تتقدم تقدما مستمرا او دوريا ، بل تظهر كمجموعة من البنيات الثنائية القطب ، شبيهة بتلك التي تؤلف منظومة القرابة .

ما الذي يسعنا استنتاجه من ذلك ؟ اذا امكن التحقق من وجود علاقة متبادلة بين أنظمة تتعلق بمجالات بعيدة بعد القرابة والميتولوجيا في الظاهر على الأقل ، فاننا لانجد في الفرضية القائلة بوجود علاقة متبادلة من الطراز نفسه مع المنظومة اللغوية شيئا من المحال او التخيل . اي نوع من العلاقة المتبادلة ؟ اننا نترك الى اللغوي الجواب على ذلك . اما الانتروبولوجي فقد تعثر به الدهشة ازاء تعذر اكتشاف علاقة متبادلة بهذا الشكل او ذاك . وقد يستتبع رفض الفرضية ان العلاقات المتبادلة الظاهرة بين مجالات بعيدة جدا - القرابة والميتولوجيا - تتلاشى عند مقارنة مجالات أخرى ، كمجالي الميتولوجيا واللغة المتجاورين .

هذه الطريقة في طرح المسألة تدنينا من العالم اللغوي . في الواقع ، يدرس هذا الاخير ما يسميه الجوانب بما فيها جانب الزمن . اذا ، هو يهتم بالاوضاع المختلفة التي قد يتخذها مفهوم الزمن في لغة معينة . هل لا يمكن مقارنة هذه الاوضاع ، كما تتجلى على الصعيد اللغوي وعلى صعيد القرابة ؟ يبدو لي ، بدون استباق نتيجة المناقشة ، ان من حقنا افتتاحها ، على الأقل ، وان السؤال المطروح يشتمل على جواب ، سواء كان بالايجاب او السلب .

انتقل الان الى مثال اكثر تعقيدا ، ولكنه سيتيح لي رسم الطريق الذي يترتب على الانتروبولوجي ان يسلكه في تحليله ، فيما اذا كان يطمح



الى السير امام اللغوي والالتقاء به في ميدان مشترك . فانا انوي بحث طرازين من بنيات اجتماعية تتيسر ملاحظتها في مناطق بعيدة : تمتد الاولى تقريبا من الهند الى ايرلندا ، والثانية من اسام الى منشوريا . لاثمولوجوني على القول ان كل منطقة توضح هذا النمط نفسه من البنية الاجتماعية باستثناء جميع الانماط الاخرى . انا افترض فقط ان الامثلة المحددة تحديدا جيدا والاكثر عددا في كل منظومة تلتقي في هاتين المنطقتين ، اللتين ساترك حدودهما على شيء من عدم الوضوح ، وتطابق الاولى منطقة اللغات الهندية - الاوروبية ، والثانية منطقة اللغات الصينية - التبتية .

سأميز هاتين البنيتين بواسطة ثلاثة معايير ، هي قواعد الزواج ، والتنظيم الاجتماعي ، ومنظومة القرابة :

قواعد الزواج	المنطقة الهندية - الأوروبية	المنطقة الصينية - التبتية
	منظومات دائرية ، تنتج، بصورة مباشرة ، عن قواعد واضحة ، او بصورة غير مباشرة ، بسبب تحديد اختيار القرين حسب قوانين الاحتمال .	منظومات دائرية، محددة بالتعايش مع أنظمة مقايضة تناظرية .
التنظيم الاجتماعي	وحدات اجتماعية عديدة ، منظمة في بنيات معقدة ( من طراز الاسرة الواسعة ) .	وحدات اجتماعية قليلة العدد، منظمة في بنيات بسيطة ( من طراز : عشيرة او سلالة ) .
منظومة القرابة	( أ ) ذاتية ؛ ( ب ) حدود قليلة العدد .	( أ ) موضوعية ؛ ( ب ) حدود عديدة جدا .

لنبحث أولا قواعد الزواج . ان اكثر المنظومات التي يعثر عليها في المنطقة الهندية الأوروبية ، قد تؤول ، على الرغم من تنوع ظاهر ، الى طراز بسيط ، اسميته في مكان آخر منظومة دائرية ، او شكل بسيط من



المقايضة المعقدة ، لانه يسمح باندماج عدد غير معين من الجماعات .  
وافضل مثل توضيحي على هذه المنظومة تقدمه قاعدة الزواج التفضيلي  
من بنت الخال ، بالوسيلة البسيطة التي تأخذ بها جماعة النساء من  
جماعة ب ، وب من ج ، وج من ا . الشركاء ، اذا ، مرتبون في دائرة  
والمنظومة تعمل مهما بلغ عددهم ، نظرا ، لامكان ادخال شريك اضافي في  
الدائرة ، دائما .

لست افترض لجوء المجتمعات ، التي تتكلم لغة هندية اوروبية ،  
الى تطبيق منظومة الزواج بابنة الخال ، في تاريخها القديم . ففرضيتي  
لاتطوي على شيء من الانشاء التاريخي الجديد ، بل لاحظ فقط ان  
معظم القواعد الزوجية التي تتسنى ملاحظتها في منطقة اللغات الهندية -  
الاوروبية ، تنتمي بصورة مباشرة او غير مباشرة ، الى طراز واحد ، تقدم  
قاعدة الزواج المذكورة نموذجه المنطقي البسيط .

اما بما يخص التنظيم الاجتماعي ، فيبدو ان الاسرة الواسعة هي اكثر  
الاشكال تواترا في العالم الهندي - الاوروبي . من المعلوم ان الاسرة  
الواسعة تتألف من عدة اقرباء كلاله\* ، اجتمعت بقصد الاستثمار المشترك ،  
محتفظة في الوقت نفسه بحرية معينة بما يتعلق بالمصاهرة . وهذا الشرط  
الاخير هام ، اذ لو كانت الاسرة الواسعة ، بصفتها تلك ، شبيهة بشركاء  
في منظومة مقايضة زوجية ( مثلا ، الاسرة تأخذ زوجاتها حصرا من ب ،  
وب من ج ، الخ . ) لالتبست مع العشائر .

هذا التمييز بين الاقرباء الكلاله داخل الاسرة الواسعة ، مضمون في  
المنظومات الهندية - الاوروبية بطرق عديدة . بعض هذه المنظومات ،  
ويمكن دراستها في الهند ، يسن قاعدة زواج تفضيلية ، تطبق  
على السلالة البكر فقط ، باعتبار السلالات الاخرى تتمتع باستقلال  
اكبر ، قد يفضي الى حد الاختيار الحر ، مع مراعاة الدرجات المحرمة .  
وتتسم منظومة السلافيين القدماء ، كما تتسنى اعادة تشكيلها ، بسمات

---

\* اي خطوط قرابة ( او سلالة جانبية ) .



فريدة توحى بأن « السلالة النموذجية » ( أي الوحيدة ، في الأسرة الواسعة ، الخاضعة لقاعدة زواجية صارمة ) قد استطاعت أن تكون مثقلة على محور النسب الأبوي ، نظرا لانتقال عبء الخضوع الى القاعدة التفضيلية ، في كل جيل ، من سلالة الى أخرى . ومهما تنوعت الاوضاع تبقى هنالك سمة مشتركة ، هي : عدم التزام السلالات المختلفة التي تشكل كل أسرة ، في البنيات الاجتماعية القائمة على الأسرة الواسعة ، بقاعدة زواج متجانسة . بعبارة أخرى ، ان هذه القاعدة ، المفروضة ، تشتمل دائما على استثناءات عديدة . وأخيرا ، ان منظومات القرابة الهندية الأوروبية تستعمل الفاظا قليلة جدا ، مرتبة في منظور ذاتي : تصور علاقات القرابة بالنسبة للشخص ، وصياغة الالفاظ بمزيد من القموض والندرة اللذين يسمحان بتطبيقها على اقرباء بعيدين . فالفاظ الاب والام والابن والبنت والاخ والاخت ، مثلا ، تنطوي على دقة نسبية . بينما الفاظ العم والعمة والخال والخالة مرنة جدا . وفيما وراء ذلك لا تتوفر الفاظ أخرى . وبذلك تكون المنظومات الهندية - الأوروبية منظومات ذاتية .

ننتقل الآن الى بحث المنطقة الصينية - التبتية . في هذه المنطقة طرازان متجاوران من قواعد الزواج . أحدهما يطابق الطراز الموصوف أعلاه ، للمنطقة الهندية - الأوروبية ، والثاني هو ، في شكله الأبسط ، زواج مقايضة ، أي حالة خاصة من الطراز السابق . فهو لا يعمل بعدد غير معين من الجماعات ، بل بعدد زوجي : ٢ ، ٤ ، ٦ ، ٨ نظرا لتجمع المقايضين دائما اثنين فائتين .

وأما التنظيم الاجتماعي فيتميز بأشكال عشرية ، بسيطة او معقدة . الا ان التعقيد لم يحصل قط بطريقة عضوية ( كما هو الشأن في الاسر الواسعة ) . بل ينتج هذا التنظيم ، آليا ، من تفرع العشائر الى سلالات ، أي اماكن ازدياد العناصر كليا ، مع محافظة البنية على بساطتها .

وأخيرا ، تشتمل منظومات القرابة ، غالبا ، على الفاظ كثيرة . فهي تعد بالملئات ، في المنظومة الصينية ، فضلا عن اماكن وضع الفاظ جديدة ،



دائما ، من خلال تركيب الالفاظ الاولى . ووصف درجات القرابة ، قريبا وبعيدها ، يتم بالدقة ذاتها . وبهذا المعنى ، نكون امام منظومة موضوعية تماما . من هنا هذا الاختلاف بين منظومتي القرابة الصينية والاوروبية ، الذي لا يوجد بين منظومات القرابة الاخرى ، وقد لاحظ كروبر هذا الاختلاف قبل مدة طويلة .

اذا ، نحن مساقون الى النتائج التالية . بساطة البنية الاجتماعية ( قواعد الزواج ) في المنطقة الهندية - الاوروبية ، الى جانب وفرة العناصر ( التنظيم الاجتماعي ) وتعقيدها ، المدة للمثول في البنية . وتعقيد البنية ، في المنطقة الصينية - التيبية ، بسبب تجاور طرازين من قواعد الزواج او اندماجهما ، الى جانب بساطة التنظيم الاجتماعي العشيري او المعادل . والتعبير ، من جهة اخرى ، عن التقابل بين البنية والعناصر ، على مستوى المصطلحات اللغوية ، بسمات متناقضة ، بما يخص الهيكل : **الدائي** او **الموضوعي** ( والالفاظ ( عديدة او قليلة ) على السواء .

عندما نصف البنية الاجتماعية على هذه الصورة ، افلا نستطيع ، في الاقل ، الدخول في حوار مع اللغوي ؟ ابرز رومان جاكوبسون ، خلال جلسة سابقة ، السمات الاساسية للغات الهندية - الاوروبية . فلاحظ فيها تفاوتات بين الشكل والجوهر ، واستثناءات عديدة من القواعد ، وحرية كبيرة في اختيار وسائل التعبير عن الفكرة الواحدة ... افلا تشبه هذه السمات تلك التي ذكرناها بصدد البنية الاجتماعية ؟

لتحديد العلاقات بين اللغة والثقافة تحديدا ملائما ، يبدو انه يجب استبعاد فرضيتين في الحال : الفرضية القائلة بعدم امكان وجود اية علاقة بين المنظومتين ؛ والفرضية العكسية القائلة بوجود علاقة متبادلة كلية بينهما على جميع المستويات . في الحالة الاولى ، نكون امام صورة عقل بشري غير واضح ، ومقطع ، ومقسم الى حجرات وطوابق يتعذر الاتصال بينها ، وهو وضع غريب للغاية وليس له اية علاقة بما يشاهد في مجالات الحياة النفسية الاخرى . ولكن ، لو كان الاتصال مطلقا بين



اللغة والثقافة ، للاحظ ذلك اللغويون والانتروبولوجيون ولما وجدنا هنا  
لمناقشته . اذا ، انطلق في دراستي من وضع وسط ، هو : امكان كشف  
بعض المستويات ، والمقصود ، في رأيي ، العثور على ماهية هذه الجوانب  
ومكان هذه المستويات . والانتروبولوجيون واللغويون مدعوون للتعاون  
على القيام بهذا العمل . على ان اكتشافاتنا المحتملة لن تفيد الانتروبولوجيا ،  
كما لن تفيد علم اللغة ، كما نتصورهما الآن ، بل ستفيد علما قديما جدا ،  
وجديدا جدا في آن واحد ، اي **انتروبولوجيا بالمعنى العريض** ، معرفة  
الانسان معرفة تضم مناهج مختلفة وعلوما متنوعة ، وتكشف لنا ، ذات  
يوم ، الاسرار التي تحرك هذا الضيف الحاضر هنا ، بدون دعوة ، الا  
وهو : الفكر البشري .







## الفصل الخامس

### ملحق بالفصلين الثالث والرابع<sup>(١)</sup>

كتب غورفيتش مقالا في عدد من دفاتر علم الاجتماع الدولية ، خصص لي قسما منه ، وظهر في العدد نفسه مقال آخر بقلم هودريكور وغرانيه ، اكثر متانة وادق تلويحا<sup>(٢)</sup> . ولو انهما اطلعا على مقالتي عن العلاقات بين اللغة والجمع ، قبل كتابة نصهما لتوصلنا الى الاتفاق بصورة اسهل . في الواقع ، يؤلف هذان المقالان كلا ، لان الثاني يرد على الاعتراضات التي اثارها نشر المجلد الاول في الولايات المتحدة . وهذا ما دعاني الى جمعها في هذا الكتاب<sup>(٣)</sup> .

على انني اقر لهما بتردد عبارة المقالين احيانا . ولعل مسؤوليتي عن الاخطاء التي يرتكبانها بصدد افكاري اكبر من مسؤوليتهما . والماخذ الرئيسي الذي اخذه عليهما هو انهما تبنيا موقفا وجلا للغاية .

يبدو ان القلق قد استبد بهما من تطور علم اللغة البنيوي تطورا سريعا ، فراحا يشيعان التفريق بين علم اللسان و علم اللغة . الاول ، في رأيهما ، « اشمل من الثاني ، ولكنه لا يتضمنه ، بل يتطور على مستوى مختلف ، ولا يستعملان كلاهما للتصورات والمناهج التي يستعملها علم

---

(١) غير مطبوع ( ١٩٥٦ ) .

(٢) هودريكور وغرانيه ، علم اللغة وعلم الاجتماع ، دفاتر علم الاجتماع الدولية ١٩٥٥ ج ١٩ .

(٣) الفصلان الثالث والرابع .



اللغات » . ذلك صحيح الى حد ما ؛ غير ان التمييز يبرر بالاحرى حق  
 الاتنولوجي في التوجه مباشرة الى علم اللسان ، عندما يدرس ( كما يقول  
 المؤلفان على نحو رائع ) « مجموعة منظومات الاتصالات الواقعية او الممكنة » ،  
 وهذه « المنظومات الرمزية غير منظومة اللغة » ، التي تشتمل على « مجالات  
 الاساطير والطقوس والقرابة » ، التي يمكن اعتبارها لغات خاصة  
 بعددها « (٤) » . وعندما يتابع المؤلفان قولهما : « وبهذه الصفة ، تستحق  
 هذه المنظومات ، بدرجات متفاوتة ، تحليلا بنيويا شبيها بالتحليل الذي  
 ينطبق على منظومة اللغة . وبهذه الروح نفهم دراسات ليفي - ستروس  
 الرائعة عن « منظومات القرابة » التي عمقت مسائل اشد تعقيدا  
 ووضحتها « (٥) » ، اكتفي بهذا الاستحسان ، لانني لم احاول قط القيام  
 بشيء آخر او توسيع المنهج الى مجالات اخرى .

بيد انهما يحاولان ان يستعيدا بيد ما يمنحانه بالاعرى . ذلك ان  
 « تفسير المجتمع في جملته بمقتضى نظرية تواصل عامة » يعني ، في رأيهما ،  
 « رد المجتمع او الثقافة الى اللغة على نحو مضمحل (واحيانا بصورة معلنة) »  
 ( ص ١١٤ ) . وهو مأخذ صيغ هنا صياغة مغفلة ، ولكنه وجه لي فيما  
 بعد على نحو صريح : « السيد ليفي - ستروس يطرح مسألة وحدة اللغة  
 والمجتمع طرحا واضحا ويبدو انه يحلها بالاجاب » ( ص ١٢٦ ) . على  
 ان صفة « الاعمق » التي استعملها لا تستبعد وجود جوانب اخرى ذات  
 قيمة تفسيرية ادنى ؛ يرتكب المؤلفان هنا الخطأ ذاته الذي وقع فيه  
 غورفيتش : ذلك انهما يتصوران طموح المنهج البنيوي ، المطبق على  
 الاتنولوجيا ، الى بلوغ معرفة تامة عن المجتمعات ، الامر الذي قد يكون  
 مستحيلا . نحن نريد فقط استخلاص ثابته متواترة في امكنة اخرى  
 وازمنة اخرى ، من ثروة وتنوع تجريبيين سيتجاوزان دائما ما نبذله  
 من جهود في الملاحظة والوصف . واذ نتصرف على هذه الصورة ، نفعل  
 كما يفعل اللغوي ، والتمييز الذي نحاول الابقاء عليه بين دراسة لغة

(٤) مصدر مذكور ، ص ١٢٧ .

(٥) ص ١٢٧ .



خاصة ودراسة اللغة يبدو واهنا جدا . « ان استمرار تزايد عدد القوانين التي نكتشفها تضع في المكان الاول « مسألة القواعد الكلية التي تؤسس منظومة اللغات الفونولوجية . . . لان الكثرة المزعومة لعناصرها الفرقية وهمية جدا . » في الواقع ، « تكمن قوانين العلاقات التضمينية ذاتها تحت جميع لغات العالم ، من الناحيتين السكونية والحركية على السواء . » (٦) اذا ، لا تفضي دراسة لغة ما حتما الى علم اللغة العام فحسب ، بل تقودنا كذلك بالحركة نفسها ، فيما وراء هذا العلم ، الى بحث جميع اشكال التواصل : « البنيات الفونولوجية ، كسلام الانغام ، تشكل تدخلا من الثقافة في الطبيعة ، وحيلة تفرض قواعد منطقية على المجموعة الاتصالية الصوتية » (٧) .

بدون ردّ المجتمع او الثقافة الى اللغة ، يمكن البدء بهذه « الثورة الكوبرنيقية » ( كما يقول هو دريكور وجرانيه ) التي ستكون في تفسير المجتمع ، في جملته ، تبعا لنظرية التواصل . والمحاولة ممكنة ، منذ اليوم ، على ثلاثة مستويات : ذلك لان قواعد الزواج والقرابة تصلح لتأمين انتقال النساء بين الجماعات ، مثلما تصلح القواعد الاقتصادية لتأمين انتقال الاموال والخدمات ، والقواعد اللغوية لانتقال معاني الآثار ومفازيها .

اشكال التواصل الثلاثة المشار اليها هي ، في الوقت نفسه ، اشكال مقايضة ، تقوم بينها بعض العلاقات على نحو ظاهر ( لان العلاقات الزوجية تترافق باعانات اقتصادية ، وأن اللغة تتدخل على جميع المستويات ) . وعلى ذلك ، يصح البحث عن وجود تشابهات بينها ، وعن ماهية المميزات الشكلية لكل طراز على حدة ، والتحويلات التي تسمح بالانتقال من طراز الى آخر .

---

(٦) ر. جاكوبسون وم. هاليه ، مبادئ اللغة ، ١٩٥٦ ، ص ٢٧ و ٢٨ ، ١٧ ، وأماكن متفرقة من الكتاب .

(٧) مصدر المذكور ، ص ١٧ ، وفي مكان آخر : « يجب اكمال دراسة ثابتات البنية الفونولوجية للغة ما ببحث الثابتات الشاملة لبنية اللغة الفونولوجية » ( ص ٢٨ ) .



ان صياغة المسألة هذه ، وانا من صاغها(٨) ، تظهر ضعف النقد الذي وجهه غورفيتش اليّ . فانا ، في رايه ، اعتبر « الانتقال ، مصدر الحياة المشتركة ، هو الكلام قبل كل شيء . » ( ص ١٦ ) ان البحث في اللغة عن نموذج منطقي يساعدنا - لكمالهِ ووضوحهِ - في فهم بنية اشكال الانتقال الاخرى ، لا يعادل قطعاً اعتبار هذا النموذج أصلاً لهذه الاشكال .

بيد أن المجتمع يشتمل على شيء آخر غير المبادلات الزوجية والاقتصادية واللغوية . ففيه كذلك هذه الالسن التي يعترف هودريكور وغرائيه بوجودها وشبهها باللغة نفسها ، وهي : الفن والاساطير والطقوس والدين ، التي عرضت لها قديماً أو مؤخراً(٩) . وفيه أخيراً ، عدد من العناصر ، التي يتعذر تركيبها الآن ، نظراً لطبيعتها أو بسبب نقص معارفنا . وهي العناصر التي نلتمسها لصالح نوع من التصوف أجعله ، لانني اعتبر هودريكور وغرائيه ، على الرغم من المظاهر ، أسيراً نوع من ميتافيزياء التاريخ . ويبدو لي الاحتفاظ بهذه المستويات الستراتيجية ، التي تكلمت عنها ، كموضوع لدراستنا ، أمراً على جانب كبير من الخصب ليس لانها الوحيدة ، أو لان باقي المستويات يختلط معها ، بل لانها الوحيدة التي تسمح ، في حالة العلم الحاضرة ، بادخال طرق محاكمة دقيقة في علومنا .

وعلى ذلك فانا أرفض الخيار الاحراجي الذي يعرضه المؤلفان : عدم وجود المجتمع كمجموعة ، وتكونه من تجاوز منظومات يتعذر تبسيطها ؛ أو تعادل جميع المنظومات المدروسة ، وتعبير كل منها بأسلوبه عن جملة الاجتماعي ( مصدر مذكور ، ص ١٢٨ ) . وكنت أجبت على ذلك مقدماً في مقال صدر في عام ١٩٥٣ ، لم يقرأه نقادي : « لتحديد

---

(٨) ر. الفصل الخامس عشر من هذا الكتاب .

(٩) الفن ، الفصل ١٣ ؛ الاسطورة ، الفصلان ١٠ و ١١ ؛ الطقوس ، الفصل ١٢ ،

من هذا الكتاب .



الطلاقات بين اللغة والثقافة تحديدا ملائما ، يبدو لي انه ينبغي استبعاد فوضيتين في الحال . الفرضية القائلة بعدم وجود علاقة بين المنظومتين؛ والفرضية العكسية القائلة بوجود علاقة متبادلة تامة على جميع المستويات ... اذا ، تستند فرضيتي الى وضع وسط ، هو امكان كشف بعض العلاقات المتبادلة بين بعض الجوانب وعلى بعض المستويات، والمقصود ، في رأينا ، هو العثور على ماهية هذه الجوانب ومكان هذه المستويات « (١٠) .

لو اردنا وضع سلسلة من التطابقات ، حدا لحدا ، بين اللغة والثقافة المعتبرة كمجموعة المعطيات المتعلقة بمجتمع محدد ، لارتكبنا خطأ منطقيا قد يقدم حجة ابطى وامتن من الحجج التي قدمها هودريكور وغرانيه : فالكمل ، في الواقع ، لا يعادل الجزء . افلا يعتبر هذا الخطأ في المحاكمة ، احيانا ، من فعل مذهب « ما وراء علم اللغة » الامريكي ، الذي يحاول هودريكور وغرانيه ان يحشراني فيه على نحو مفروض ؟ هذا ممكن . ولكن الكلمة شاعت ، ان صح ظني ، وشاع الامر ، في الولايات المتحدة ، بعد كلمتي في مؤتمر المستمركين الدولي ، المنعقد في نيويورك في عام ١٩٤٩ (١١)، التي كانت تبحث عن الهامها في مكان آخر (١٢) . والماخذ التي اخذتها على المذهب المذكور المزعوم تتناول الناحية التقنية وتقع على صعيد آخر . وخطأ وورف وتلامذته ناجم عن مقارنة معطيات بنوية معدة على نحو جيد ، اسفر عنها تحليل تمهيدي ، بملاحظات اتنوغرافية تقع على مستوى تجريبي ، او على صعيد تحليل ايدولوجي ، ينطوي على تقطيع الواقع الاجتماعي تقطيعا كيفيا . فهم يقارنون على هذه الصورة مواضيع مختلفة في طبيعتها ويجازفون في الانتهاء الى بدهيات او فرضيات ضعيفة .

بيد ان هودريكور وغرانيه يتعمان في الخطأ ذاته عندما يكتبان : « ان

---

(١٠) الفصل الرابع من هذا الكتاب .

(١١) الفصل الثالث من هذا الكتاب .

(١٢) في بعض مقالات سابير ، مثلا ؛ سابير ، نصوص مختارة ، ١٩٤٩ .



موضوع علم اللغة مؤلف من بعض اللغات ( بمعنى هذه الكلمة العادي : اللغة الفرنسية ، اللغة الانجليزية ... ) . والمواضيع القابلة للمقارنة ، في علم الاجتماع ، قد تكون ما يسمى المجتمعات أو البنيات الاجمالية ( امة ، شعب ، قبيلة ، الخ . ) . في الواقع ، يجب ان يكون الموضوع الذي نريد دراسة طبيعته مستقلا تماما عن المواضيع الاخرى» (١٢) . على اننا ضائعون ، في هذه الحالة ، وان النقد لا يجد اي عناء في الانتصار . وانا اقترح شيئا آخر في الفصلين الثالث والرابع من هذا الكتاب . موضوع التحليل البنيوي المقارن لا يقوم على اللغة الفرنسية ، او الانجليزية ، بل على عدد معين من البنيات التي يستطيع العالم اللغوي الوصول اليها بدءا من هذه المواضيع التجريبية ، مثل بنية اللغة الفرنسية الفونولوجية او بنيتها النحوية ، او المعجمية ، او حتى بنية الكلام ايضا . ولست اقارن بهذه البنيات المجتمع الفرنسي ، ولا حتى بنية المجتمع الفرنسي ، كما يتصور غورفيتش ( اذ يتصور ان المجتمع بصفته هذه يملك بنية ) ، بل عددا معينا من البنيات ، انا بصدد البحث عنها حيث يمكن العثور عليها ، اي في : منظومة القرابة ، والايديولوجية السياسية ، والميتولوجيا ، والطقوس ، والفن ، ومدونة التهذيب ، و - لماذا لا ؟ - المطبخ . وانما بين هذه البنيات ، التي هي عبارات جزئية - ولكنها ممتازة بالنسبة للدراسة العلمية - عن هذا المجموع المسمى المجتمع الفرنسي ، او الانجليزي ، او غيره ، ابحث عن وجود بعض الخصائص المشتركة . لان المقصود ، حتى هنا ، ليس إقامة مضمون أصيل مكان آخر ، ولا رد هذا الى ذلك ، بل معرفة ما اذا كانت الخصائص الشكلية تعرض فيما بينها بعض التشابهات وماهية هذه التشابهات ، او بعض التناقضات وماهية هذه التناقضات ، او بعض العلاقات الجدلية التي يعبر عنها بشكل تحولات . ولست أجزم بأن مثل هذه المقارنات ستكون غنية ، بل بأنها ستكون كذلك احيانا ، وان هذه الالتقاءات ستكون على اهمية بالغة لفهم وضع هذا المجتمع بالنسبة



لمجتمعات أخرى من الطراز نفسه ، ولفهم القوانين التي تحدد تطوره في الزمان .

وها هو مثال مختلف عن الامثلة الواردة في المقالين موضوع البحث. ذلك أنه يبدو لي ، على غرار اللغة ، امکان تحليل مطبخ مجتمع ما الى عناصر مكونة قد تسمى في هذه الحالة « وحدات ذوقية » ، مرتبة حسب بعض بنيات التقابل والعلاقة المتبادلة . وعندئذ ، قد يتسنى تمييز المطبخ الانجليزي من المطبخ الفرنسي بواسطة ثلاث تقابلات : **داخلي المنشأ / خارجي المنشأ** ( اي مواد اولية وطنية او مستوردة ) ؛ **مركزي / محيطي** ( اساس الوجبة والحواشي ) ؛ **مميز / غير مميز** ( اي طيب المذاق او عديم الطعم ) . ونحصل بذلك على جدول تطابق فيه اشارتا ( + ) و ( - ) الخاصة الملائمة او غير الملائمة لكل تقابل في المنظومة المدروسة :

<u>المطبخ الانجليزي</u>	<u>المطبخ الفرنسي</u>
داخلي المنشأ / خارجي المنشأ	+
مركزي / محيطي	+
مميز / غير مميز	-

بعبارة أخرى ، يؤلف المطبخ الانجليزي اطباق الوجبة الرئيسة من منتجات وطنية محضرة بطريقة عديمة الطعم ويحيط هذه الاطباق الرئيسة بمستحضرات ذات اساس خارجي تتميز فيه القيم الفرقية تميزا شديدا ( شاي ، كعك بالفواكه ، مربى البرتقال ، خمر برتغالي ) . وبالعكس يصبح التقابل **داخلي المنشأ / خارجي المنشأ** ، في المطبخ الفرنسي ، ضعيفا جدا ، او يضمحل ، وتوجد بعض الوحدات الذوقية المتميزة ايضا ، والمنسقة فيما بينها ، في الموقعين المركزي والمحيطي على السواء .

هل ينطبق هذا التعريف كذلك على المطبخ الصيني ؟ نعم ، اذا اقتصرنا على التقابلات السابقة ، ولا ، عند دخول تقابلات أخرى مثل **حامض / حلو** ، القاصرين بالتبادل على المطبخ الفرنسي على خلاف



المطبخ الصيني ( والألماني ) ، والاخذ بعين الاعتبار كون المطبخ الفرنسي ترمينيا ( نظرا لعدم استخدام التقابلات نفسها في مختلف لحظات الوجبة؛ مثل المقبلات الفرنسية المبنية على تقابل : تحضير أعلى / تحضير أدنى، من طراز : اللحم المجففة / خضار نيئة ، التي لا تقدم الى جانب الاطباق التي تليها ) وكون المطبخ الصيني متصورا في منظومة متزامنة ، اي ان التقابلات نفسها صالحة لتأليف جميع اقسام الوجبة (التي يمكن تقديمها لهذا السبب ، دفعة واحدة ) . ولعله ينبغي التماس تقابلات اخرى للوصول الى بنية شاملة ؛ من ذلك التقابل ، بين الشواء والمسلوق ، الذي يقوم بدور كبير في المطبخ القروي داخل البرازيل ( فالشواء هو الطريقة الشهوانية ، والمسلوق هو الطريقة الغذائية ، القاصرتان بالتبادل على تحضير اللحم ) . وثمة اخيرا بعض التنافرات ، التي تتيقظ في الجماعة الاجتماعية وتملك قيمة معيارية : غذاء مسخن / غذاء مبرط ، مشروب لبنى / مشروب كحولي ؛ فاكهة خضراء / فاكهة متخمرة ، الخ .

يحسن التساؤل ، بعد معرفة هذه البنيات الفرقية عما اذا كانت تنتمي الى المجال المدروس انتماء خاصا ، او انها تظهر (متحولة في الغالب) في مجالات اخرى من مجتمع واحد او مجتمعات مختلفة . فاذا كانت مشتركة بين عدة مجالات ، سيحق لنا الاستنتاج اننا توصلنا الى قيمة هامة للمواقف اللاشعورية للمجتمع ، او للمجتمعات موضوع البحث .

لقد تعمدت اعطاء مثال قليل الاهمية ، نظرا لاستعارته من مجتمعات معاصرة . بيد ان السيدين هودريكور وغرانيه ، المستعدين احيانا ، على ما يبدو ، للتسليم بقيمة طريقتي بالنسبة الى المجتمعات البدائية ، يحاولان تمييز هذه الاخيرة تمييزا جذريا من مجتمعات اشد تعقيدا ، ويريدان تعذر فهم المجتمع الاجمالي في هذه الحالة الاخيرة . وعليه فقد اثبت ان الامر لايتعلق ابدا بفهم المجتمع الاجمالي ( لتعذر تحقيق هذا المشروع ، في جميع الاحوال ) بل بتمييز بعض المستويات المتشابهة فيه، والتي تصبح بذلك ذات دلالة . وان تكون هذه المستويات اكثر في المجتمعات العصرية الكبيرة منها في قبائل بدائية صغيرة ، ودراسة كل



منها على حدة اصعب مما هو عليه الحال في هذه القبائل ، فانا اوافق على ذلك . إلا ان الاختلاف هو في الدرجة لافي الطبيعة . وصحيح ايضا ان الحدود اللغوية في العالم الحديث الغربي نادرا ماتتطابق مع الحدود الثقافية ، غير ان العقبة ليست منيعة . فعوضا عن مقارنة بعض جوانب اللغة وبعض جوانب الثقافة ، سنقارن جوانب اللغة والثقافة الفرقية في مجتمعين ، او مجتمعين فرعيين ، يشتركان في احدهما دون الاخرى . وسنتساءل ، هكذا ، عما اذا كان ثمة علاقة متبادلة بين طريقة السويسريين او البلجيكيين في تكلم اللغة الفرنسية وبعض الخصائص الاخرى التي تبدو انها خاصة بهذه المجتمعات عند مقارنتها بخصائص مجتمعنا المناظرة ، كما لا اقبل التاكيد القائل باشتغال الوقائع الاجتماعية على بعد مكاني ، في حين ان اللغة لا تكثرث بعدد الافراد الذين يتكلمونها . وارى ، بالعكس ، انه يمكن ان نفترض بصورة قبلانية انه يجب على « اللغات الكبيرة » و « اللغات الصغيرة » اظهار مساحة المناطق التي تسود عليها ، ووجود مناطق لغوية اصغر على حدودها ، في آن واحد ، وذلك في بنياتها وفي ايقاع تطورها .

يرجع مايشتمل عليه مقال هودريكور وغرانيه من سوء فهم الى خطئين ، يكمن احدهما في الاسراف في مقارنة وجهة نظر الترمين بوجهة نظر التوامن ، والثاني في حفر هوة بين اللغة ، التي قد تكون كيفية على جميع المستويات ، والوقائع الاجتماعية الاخرى التي لا يمكن ان تتسم بالطابع نفسه . وما يدعش في الامر هو ان المؤلفين تجاهلا ، من أجل عرض هذه التاكيدات ، مقال رومان جاكوبسون ، مبادئ الفونولوجيا التاريخية (١٤) ومقال اميل بنفينيست ، الذي لا يقل عنه أهمية ، عن مبدأ سوسور لطبيعة الرمز اللغوي الكيفية (١٥) .

(١٤) ر. جاكوبسون ، مذكور في : ن. تروبتسكوي ، مبادئ الفونولوجيا ، ترجمة

فرنسية ، باريس ١٩٤٩ ، ص ص ٣١٥ - ٣٣٦ .

(١٥) بنفينيست ، طبيعة الرمز اللغوي ، في « الاعمال اللغوية » ، مجلد ١ ، ع ١٤ ،

١٩٣٩ .



يجزم المؤلفان ، بصدد النقطة الاولى ، بأن التحليل البنيوي يسجن اللغوي او الاتنولوجي في المنظومة اللغوية المتزامنة . وقد يؤدي ، هكذا ، الى « وضع منظومة لكل حالة من الحالات المدروسة ، يتعذر تحويلها بما يلائم الحالات الاخرى ، » ومن ثم الى « نفي تاريخ اللغة وتطورها . » وقد يقود الافق التزامني المحض الى هذا المفهوم الضعيف القائل بضرورة اعتبار تفسيرين فونولوجيين لواقع صوتي واحد متساويين في الصحة .

هذا المآخذ يمكن ان يؤخذ على بعض الوضعيين الامريكيين الجدد ، وليس على البنيويين الاوروبيين . غير ان هودريكور وجرانيه يقعان هنا في غموض خطير : ذلك ان القول بصلاحية تفسيرين بالتساوي لعرض وقائع واحدة ، في حالة المعارف الراهنة ، هو موقف سليم في بعض مراحل البحث العلمي . وكذلك كان وضع الفيزياء حتى القرن العشرين ( وقد يبقى كذلك ) . والخطأ يكمن ليس في الاعتراف بهذه الظروف عند وجودها ، بل في الاكتفاء بها ، وعدم محاولة تجاوزها . وعليه ، فالتحليل البنيوي يقدم الآن الوسيلة للتخلص من ذلك ، بمبدأ الحل الوحيد الذي اقتبسه جاكوبسون من الفيزيائيين واستمر في استخدامه ، الى جانب بعض المبادئ الاخرى ، وهو : ان مايمكن انجازه بكثير من الاشياء ، من العبث ان نفعله بكثير منها . وهو مبدأ يزجنا في اتجاه يعارض اتجاه الذرائعية والصورية والوضعية الجديدة ، اذ ان الجزم بأن اكثر التفسيرات اقتصادا هو اقربها الى الحقيقة ، يستند في التحليل الاخير ، الى الوحدة المفترضة لقوانين العالم وقوانين الفكر .

على اننا نعرف ، منذ مقال جاكوبسون ، ان التقابل بين التزمّن والتزامن وهمي جدا ، وجيد فقط في مراحل البحث التمهيدية . ويكفي الاستشهاد به : « ان اعتبار السكوني والتزامني مترادفين خطأ كبير . وإن المقطع السكوني وهم : ذلك انه عبارة عن طريقة علمية مساعدة ، وليس شكلا خاصا من اشكال الوجود . وفي وسعنا دراسة حساسية فيلم من خلال منظور تزمّني ومنظور التزامني على السواء : الا أن مظهر الفيلم التزامني ليس مماثلا لصورة منفردة مأخوذة منه . ان ادراك الحركة



ماثل كذلك في المظهر التزامني . وكذلك الشأن بالنسبة الى اللغة . «  
ثم هذا ، مما يجيب اجابة مباشرة على الاعتبارات الشيقة بذاتها - التي  
عرضها المؤلفان حول تطور اللغة الفرنسية المحلية : « إن المحاولات  
المبدولة لمطابقة المنظومة التزامنية وعلم السكون ومجال تطبيق الفائية  
من جهة ، والتزامن وعلم القوى ومنطقة السببية الآلية ،  
من جهة أخرى ، تقلص نطاق التزامني على نحو جائر ، وتجعل  
من علم اللغة التاريخي كتلة من الوقائع غير المتجانسة ، وتخلق وهما ،  
سطحيا ومضرا ، بوجود هوة بين مسائل التزامني والتزميني . » (١٦)

ويكمن خطأهما الثاني في مقارنة اللغة - التي تضعنا « أمام عسف  
مزدوج » ، عسف الكلمة بالنسبة للدال ، وعسف مدلول المفهوم بالنسبة  
للموضوع المادي الذي تدل عليه - مقارنة صارمة بالمجتمع الذي يحافظ  
هو الآخر ، على « علاقة مباشرة ... بالطبيعة ... في عدد كبير من  
الحالات ، » (١٧) مما قد يقيد نزعتها الرمزية .

إنني اكتفي بهذا التحفظ : « عدد كبير من الحالات ، » وأؤكد أن  
اهتمامي يتجه على وجه التحديد الى الحالات الاخرى . بيد انني سأقف  
لحظة عند تأكيد المؤلفين الضمني لانه يبدو لي من اخطر التأكيدات الممكنة .

لقد تساءل بنفينيست ، منذ ١٩٣٩ ، ما اذا كان اللغوي لا يصبح  
ذات يوم قادرا على التصدي بفائدة الى مسألة الاتفاق بين الفكر والعالم  
المتافيزيائية . اذا كان يجدر اهمال هذه المسألة في الوقت الحاضر ، فقد  
ينبغي العلم مع ذلك بأن « افتراض العلاقة بأنها كيفية هو بالنسبة للغوي  
طريقة لاتقاء هذه المسألة ... » (١٨) يستمر السيد هودريكور ( العضو  
اللغوي في الفريق ) في وضع الدفاع ، ولكنه ، بصفته كاتنوغرافي

---

(١٦) ر . جاكوبسون ، مصدر مذكور ، ص ص ٢٢٣ - ٢٢٤ ، ٢٣٥ - ٢٣٦ .

(١٧) هودريكور وغرانيه ، مصدر مذكور ، ص ص ١٢٦ - ١٢٧ .

(١٨) بنفينيست ، مصدر مذكور ، ص ٢٦ .



وتكنولوجي ، يعرف حق المعرفة ان التقنية ليست طبيعية وأن اللغة ليست كيفية الى الحد الذي يقول به .

حتى الحجج اللغوية المذكورة تأييدا لهذه المقارنة ليست مرضية . فهل تنتج عبارة *pomme de terre* ( بطاطا ) حقا من اصطلاح كيفي « يدل على شيء ليس *pomme* ( تفاحة ) وليس ترابا ، « وهل يتضح الطابع الكيفي للتصور عندما نعلم أن الانجليزية تسمى البطاطا *potato* ؟ في الواقع ، ان الاختيار الفرنسي لتعبير أوحى به اعتبارات تعليمية الى حد كبير ، يعكس الشروط التقنية والاقتصادية الخاصة جدا ، التي حددت قبول هذا الناتج الغذائي نهائيا في بلادنا . ويعبر كذلك عن الاشكال الشفهية المستعملة في البلدان التي استوردت النبتة منها . وأخيرا ، اذا لم يكن حل *Pomme de terre* ضروريا ، فقد كان على الأقل مفتوحا أمام اللغة الفرنسية ، لان كلمة *Pomme* ( تفاحة ) التي دلت في البدء على كل ثمرة مكورة ذات بذور او نواة ، كانت ذات مردود وظيفي كبير تؤكد التشكيلات السابقة مثل : تفاحة الصنوبر ، تفاحة البلوط ، تفاحة السفرجل ، تفاحة الرمان ، تفاحة البرتقال ، الخ . فهذا الاختيار ، الذي تتجلى فيه الظواهر التاريخية والجغرافية والسوسولوجية في آن واحد مع النزعات اللغوية البحتة ، هل يمكن اعتباره اختيارا كيفيا حقا ؟ نقول بالاحرى ان لفظ *pomme de terre* لم يفرض على اللغة ، بل وجد كأحد الحلول الممكنة ( معطيا كمقابل *pomme de l'air* المتواتر جدا في لغة الطهاة ، بدلا من *pomme vulgaire* ، للدلالة على ثمار الاشجار ، الشائع في اللغة الفرنسية القديمة ) . فالحل ناتج عن اختيار بين ممكنات موجودة قبلا .

اللغة الجزافية على صعيد المفهوم ، قد تكون كذلك على صعيد الكلمة : « لا توجد ... أية علاقة واضحة بين لفظ كلمة والمفهوم الذي تمثله . فآية علاقة توجد مثلا بين اطباق الشفتين في بداية ونهاية كلمة *Pomme* وبين الثمرة المكورة التي نعرفها ؟ ( ١٩ ) »

( ١٩ ) هودريكور وغرانيه ، مصدر مذكور ، ص ١٢٧ .



إن مبدأ سوسور ، الذي استند مؤلفانا اليه هنا ، مؤكد على مستوى الوصف اللغوي وحده ؛ فقد قام بدور عظيم في علم اللغات ، اذ ساعد علم الاصوات على التحرر من التفسيرات الميتافيزيائية الطبيعية . بيد انه يمثل لحظة من الفكر اللغوي ، وما ان يحاول ادراك الاشياء من زاوية اشمل ، حتى تتحدد اهميته ، وتتلاشى دقته .

ابسط افكاري فاقول ان العلاقة اللغوية تكون كيفية **قبليا** ، وتكف عن أن تكون كذلك **بعديا** . لا يوجد أي شيء **قبليا** ، في طبيعة بعض المستحضرات ذات الاساس اللبني المخمر ، يفرض الشكل الصوتي : **fromage** ، او بالاحرى **from** ، نظرا لاشتراك لاحقة الكلمة **age** بين كلمات اخرى . وتكفي مقارنة اللفظ الفرنسي **froment** ( اسم آخر للقمح ) ذي المضمون الدلالي المختلف ، واللفظ الانجليزي **cheese** الذي يدل في هذه اللغة على مايدل عليه لفظ **fromage** ( جبن ) في الفرنسية بمادة صوتية اخرى . الى هنا يبدو الرمز اللغوي كيفيا .

وبالمقابل ليس من المحقق قطعا أن هذه الاختيارات الصوتية ، الكيفية بالنسبة للدلالة ، لا تؤثر بشكل خفي ، بعد فوات الاوان ، ربما ليس في معنى الكلمات العام ، بل في موقعها في وسط دلالي . وهذا التحديد **بعديا** يحصل على مستويين : المستوى الصوتي ومستوى المفردات .

لقد وصفت الاحساسات المتزامنة ودرست مرارا على الصعيد الصوتي . جميع الاطفال وعدد من الراشدين يقرنون الاصوات ، عمليا ، على نحو عفوي ، مع ان معظمهم لايعترفون بذلك : اصوات او رنين آلات موسيقية بألوان واشكال . وحالات التداعي تلك توجد كذلك على صعيد المفردات ، بالنسبة لبعض المجالات ذات البنية المتينة مثل الفاظ التقويم . يبدو ان الاشخاص ، على الرغم من ان الالوان الموحدة ليست واحدة ، دائما بالنسبة لكل صوت ، يضعون ، بالفاظ متغيرة ، منظومة علاقات تطابق ، بطريقة قياسية وعلى صعيد آخر ، الخصائص الفونولوجية



البنوية للغة المدروسة . فالشخص الذي يتكلم الهنغارية كلفة اصلية ، يرى الحروف اللينة بالطريقة التالية : i،i ابيض ، e اصفر ، é غامق تقريبا ، a ، اسمر فاتح ، ä ، اسمر قاتم ، o ازرق قاتم ؛ o' ، أسود ؛ u ، ü ، احمر كالدّم الطريء . ويقول جاكوبسون بصدد هذه الملاحظة : « ان التلوينية المتزايدة للالوان موازية للانتقال من أعلى الحروف اللينة الى ادناها ، وان التباين بين الالوان الفاتحة والقائمة مواز للمقابلة بين الحروف اللينة اللهوية والخلفية ، الا بما يتعلق بحروف u حيث يبدو الاحساس غير عادي . والخاصة المزدوجة للحروف اللينة اللهوية المستديرة واضحة تماما : ö ، o" ، اساس ازرق قاتم جدا مع بقع فاتحة ، منتشرة ، ومتناثرة ، ü ، u" ، اساس احمر كثيف ومبقع بالوردي . » (٢٠)

اذا ، لايتعلق الامر بخصائص تفسر بتاريخ الافراد الشخصي واذواق كل منهم . ذلك أن دراسة هذه الظاهرات لا « يمكن أن تكشف عن بعض جوانب علم اللغة الهامة جدا ، من الناحية السيكلوجية والنظرية » فحسب ، كما يقول المؤلفان المذكوران (٢١) ، بل تقودنا مباشرة الى دراسة « الاسس الطبيعية » للنظام الصوتي ، اي بنية الدماغ . وقد تناول دافيد ماسون المسألة ثانية في عدد لاحق من المجلة نفسه ، وختم تحليله بما يلي : « لعل الدماغ البشري يتضمن خريطة الوان شبيهة ، في جزء منها على الأقل ، من الناحية الطوبولوجية ، بخريطة الترددات الصوتية ، التي يتحتم وجودها فيه ايضا . واذا كان ثمة خريطة دماغية لاشكال الفجوة الفمية كما يقول مارتان جوس ، ... فينبغي ، على ما يبدو ، أن تكون تقريبا عكس خريطة الترددات وخريطة الالوان على السواء ... » (٢٢)

(٢٠) غلاديس آ. ريشارد ، ور. جاكوبسون ، واليزابيث ويرث ، اللغة والحس المتزامن ، في Word ، مجلد ٥ ، ع ٢ ، ١٩٤٩ ، ص ٢٢٦ .

(٢١) مصدر مذكور ، ص ٢٢٤ .

(٢٢) د. ي. ماسون ، الحس المتزامن واطياف الصوت ، الكلمة مجلد ٨ ، ع ١٤ ،

١٩٥٢ ، ص ٤١ .



إذا سلمنا ، اذا ، طبقا لمبدأ سوسور ، بعدم وجود شيء يرصد قبلها بعض مجموعات الاصوات للدلالة على بعض الاشياء ، فان مجموعات الاصوات تلك ، عند تبنيها ، تضيف بعض التلونات الخاصة على المحتوى الدلالي الذي اصبح مرتبطا بها . فقد لوحظ ان الشعراء الانجليز آثروا اختيار الحروف اللينة ذات التردد العالي ( من i الى e ) للايحاء بالمسحات الشاحبة او الفاتحة قليلا ، فيما ترتبط الحروف اللينة ذات التردد المنخفض ( من u الى a ) بالالوان الغنية او الداكنة (٢٣) . وكان ملامرمة يتذر من اقتران كل من كلمتي jour ( النهار ) و nuit ( الليل ) بقيمة صوتية معاكسة لهما . فما ان تسند الفرنسية والانجليزية قيمتين صوتيتين متنافرتين الى اسم غذاء واحد ، حتى يختلف وضع اللفظة الدلالي اختلافا تاما . اما بالنسبة لي ، وقد تكلمت الانجليزية حصرا خلال بعض فترات حياتي ، بدون أن اكون لذلك مزدوج اللغة فان كلمتي fromage و cheese تدلان على شيء واحد ( جبنة ) ، مع بعض الفروق الضئيلة . الكلمة الاولى تستدعي ثقلا معينا ، ومادة دهنية قليلة الهشاشة ، ومذاقا كثيفا . فهي تصلح للدلالة على مايسميه بائعو الالبان «عجائن دهنية» ؛ اما cheese الهضومة ، والطرية ، والهشة والقليلة الحموضة ، فتحملني في الحال على التفكير في الجبن الابيض . اذا ، فالجبنة « بمعناها » الاولى مختلفة في نظري حسبما افكر بالفرنسية او الانجليزية .

عندما نتأمل في مفردات اللغة بعديا ، اي الموضوع من قبل ، فان الكلمات تفقد كثيرا من اصطناعها ، لان المعنى الذي نعطيها لها اصبح لايرتبط باتفاق فقط . بل يتعلق ايضا بالطريقة التي تتبعها كل لغة في تقطيع عالم الدلالة الذي تتبعه الكلمة ، ويرتبط بوجود كلمات اخرى للتعبير عن بعض المعاني المتجاورة او غياب هذه الكلمات . وهكذا ، فلا يمكن أن يكون لكلمتي time ( وقت ، زمن ، ... ) الانجليزية و temps ( وقت ، مدة ، زمن ... ) الفرنسية ، معنى واحد في هاتين اللغتين ،



نظرا لاشتغال الانجليزية على كلمة weather ( جو ، طقس ) أيضا ، غير الموجودة في الفرنسية . وبالعكس ، توجد chair ( كرسي ) و armchair ( كرسي ذو ذراعين ) ، من خلال النظر الى الماضي ، في وسط دلالي أضيق من chair و fauteuil . وكذلك تفسد الكلمات بتمثلاتها الصوتية على الرغم من اختلافات المعاني . فاذا دعي عدد كبير من الاشخاص لتقديم الافكار المتداعية التي تثيرها سلسلة : quintette ( خماسية موسيقية ) و sextuor ( سداسية موسيقية ) او septuor ( سباعية ) ، فسأكون بالغ الدهشة في حال اقتصار علاقة هذه الكلمات على عدد الآلات وعدم تأثر معنى quintette ، الى حد ما ، ب quinte ( من السعال ) ، ومعنى Sextuor ب sexe ( جنس ) ( ٢٤ ) ، فيما تفرض كلمة Septuor شعورا زمنيا بسبب التغير المتردد في طبقة صوت المقطع الاول الذي يتمهل المقطع الثاني في حله . ولقد بدأ ميشيل ليريس ، في اعماله الادبية ، دراسة هذا التركيب الاشعوري لمفردات اللغة ، الذي لم نوضع نظريته بعد . وقد نخطيء اذ نرى في ذلك لعبة شعرية ، وليس ، كما في التللكوب ، ادراكا لظواهر بعيدة جدا عن الشعور الواضح والفكر العقلاني ، ولكن دورها اساسي في حسن فهم طبيعة الوقائع اللغوية ( ٢٥ ) . وهكذا فان السمة الكيفية للعلامة اللغوية عابرة . فما ان تتكون العلامة ، حتى تتحدد قابليتها ، من جهة تبعا لبنية الدماغ الطبيعية ، ومن جهة ثانية بالنسبة لمجموعة العلامات الاخرى ، اي لمجمل عالم اللغة ، الذي يميل الى النظام ميلا طبيعيا .

وكذلك الشأن بالنسبة لانظمة المرور ، فقد اعطت لكل من الضوءين الاحمر والاخضر قيمته الدلالية بطريقة كيفية . وربما كان امكن القيام باختيار معاكس . بيد ان الاصداء الشعورية والنغمات المتوافقة الرمزية للاحمر والاخضر ما كانت لتنعكس على نحو بسيط . ذلك ان الاحمر ،

---

( ٢٤ ) ذلك صحيح جدا بالنسبة لي بحيث يشق علي الا استعمل بالفرنسية لفظ

sextette ( الاصطلاح اللغوي الانجليزي ) ، بسبب اللاحقة المؤنثة حتما .

( ٢٥ ) ميشيل ليريس ، قاعدة اللعب ، ج ١ ، ١٩٤٨ ، باريس : ج ٢ ، ١٩٥٥ .



في النظام الحالي ، يذكر بالخطر والعنف والدم ، فيما يذكر الاخضر بالامل والهدوء ومجرى تطور هادئ كتطور النباتات . ولكن ما الذي قد يحدث لو كان الاحمر اشارة الطريق السالك ، والاخضر اشارة الطريق الممنوع ؟ ربما كان الاحمر سيدرك كدليل على الحرارة البشرية وقابلية الاتصال ، والاخضر كرمز بارد وسام . اذا ، ربما لا يأخذ الاحمر مكان الاخضر بلا قيد ولا شرط ، والعكس بالعكس . قد يكون اختيار العلامة كيفيا الا انها تحتفظ بقيمة خاصة ، مضمون مستقل يتحد بالوظيفة الدالة ليعملها . لو عكس التقابل **احمر / أخضر** لاختل مضمونه الدلالي على نحو محسوس ، لان الاحمر يبقى الاحمر ، والاخضر يبقى الاخضر ، ليس فقط بصفتها حافزين حواسيين ، كل منهما مجهز بقيمة خاصة ، بل لانهما كذلك ركنا علم رموز تقليدي تتعذر معالجته بطريقة حرة تماما ، منذ أن يوجد تاريخيا .

وعندما تنتقل من اللغة الى الوقائع الاجتماعية الاخرى ، نستغرب استسلام هودريكور الى الافتتان بمفهوم تجريبي وطبيعي للعلاقات بين البيئة الجغرافية والمجتمع ، على ما بذله من جهد للبرهان على الطابع المصطنع للصلة التي تجمعهما . اثبت قبل قليل أن اللغة ليست كيفية تماما ، الا أن الصلة بين الطبيعة والمجتمع هي كذلك اكثر مما يود المقال موضوع البحث ان يحملنا على الاعتقاد به . فهل ثمة حاجة للتذكير بأن الفكر الاسطوري كله ، والطقوس جميعها، تتألف من اعادة تنظيم التجربة المحسوسة داخل منظومة دلالية ؟ وأن الاسباب التي تحمل مجتمعات مختلفة على اختيار استعمال بعض المنتجات الطبيعية او استبعادها ، واختيار طرق استعمالها تتعلق ليس فقط بخصائص هذه المنتجات الجوهرية ، بل بالقيمة الرمزية المسندة اليها ايضا ؟ انني اصرف النظر هنا عن الامثلة التي تفيض بها كتب المتون فأتمسك بحجة واحدة ، غير متهمة بالمثالية ، هي حجة ماركس . ذلك انه يتساءل في كتابه « نقد الاقتصاد السياسي » عن الاسباب التي حملت الناس على اختيار المعادن الثمينة كمعايير قيمة . ثم يعدد بعض هذه الاسباب ، التي تتعلق



« بالخصائص الطبيعية » للذهب والفضة ، مثل التجانس ، والتماثل النوعي ، وقابلية القسمة الى اجزاء يمكن توحيدها ثانية بالصهر ، والوزن النوعي المرتفع ، والندرة ، والحركية ، واللاتبدلية ، ويتابع : « ومن جهة أخرى ، ليس الذهب والفضة منتجات فائضة على نحو سلبي وغير ضرورية فحسب ، بل ان خصائصهما الجمالية تجعل منهما ايضا المادة الطبيعية للترف والزينة وحاجات العيد ، باختصار الشكل الايجابي للفائض والثروة . هما ، الى حد ما ، ضوء مجمد استخرج من باطن الارض ؛ ففي الواقع ، تعكس الفضة جميع الاشعة الضوئية في خليطها الاصلي ، ويعكس الذهب اكثر الالوان قوة ، اي اللون الاحمر . بيد أن معنى الالوان هو ، بصورة عامة ، اكثر اشكال المعنى الجمالي شيوعا . وقد كشف جاكوب غريم عن العلاقات الاشتقاقية التي تربط اسماء المعادن الثمينة بالالوان ، في مختلف اللغات الهندية - الجرمانية . » (٢٦)

ان ماركس ، اذا ، هو الذي يدعونا الى استخلاص انظمة رمزية كامنة ، في آن واحد ، تحت اللغة وتحت علاقات الانسان بالعالم . «عادة الحياة اليومية هي وحدها التي تحملنا على الاعتقاد بأن اتخاذ علاقة انتاج اجتماعية شكل شيء هو أمر عادي وبسيط . » (٢٧)

ولكن ، ما ان تظهر بعض اشكال الحياة الاجتماعية ( الشكل الاقتصادي ، اللغوي ، الخ . ) بمظهر علاقات ، حتى يصبح الطريق مفتوحا أمام انتروبولوجيا متصورة كنظرية علاقات عامة ، وأمام تحليل المجتمعات تبعا للسماوات الفرقية الخاصة بانظمة العلاقات التي تحدد هذه المجتمعات وهذه الانظمة .

---

(٢٦) كارل ماركس ، نقد الاقتصاد السياسي ، ترجمة ليون ريمي ، باريس ١٩٦٤

١٨٩٩ ، ص ٢١٦ .

(٢٧) مصدر مذكور ، ص ١٤ .



## التنظيم الاجتماعي







## الفصل السادس

### مفهوم القديم في الاتنولوجيا (١)

يبدو أن لفظ « بدائي » قد اتخذ مكانه نهائيا في المعجم الاتنولوجي والسوسيولوجي المعاصر ، على الرغم من عيوبه وانتقاداته المنصفة ، لعدم وجود لفظ أحسن . نحن ندرس ، اذا ، مجتمعات بدائية . ولكن ماهو المقصود بذلك ؟ إن التعبير اجمالا لعلى درجة كافية من الوضوح . من المعلوم ان كلمة « بدائي » تدل على مجموعة واسعة من الشعوب تجهل الكتابة ، الامر الذي ابقاها خارج نطاق بحث المؤرخ الصرف ، أو تأثرت مؤخرا بانتشار الحضارة الآلية ، فظلت بعيدة ، بينيتها الاجتماعية ومفهومها عن العالم ، عن بعض المفاهيم الأساسية في نظر الاقتصاد والفلسفة السياسيين عندما يتعلق الامر بمجتمعنا . ولكن أين يمر خط الحدود ؟ ان المكسيك القديمة تستجيب للمعيار الثاني ، فيما تتلاءم مع الاول تلاؤما ناقصا جدا . وتنفتح مصر والصين القديمتين أمام البحث الاتنولوجي ، لا لجهلها الكتابة بالتأكيد ، بل لأن الوثائق المحفوظة لا تكفي لجعل استخدام المناهج الأخرى عديم الجدوى ؛ وهما لاتقعان خارج منطقة الحضارة الآلية : بل تقدمتا عليها في الزمن . وبالعكس ، أن يقوم الفولكلوري بعمله في الحاضر ، وفي داخل منطقة الحضارة الآلية ، ليس من شأنه أن يعزله عن الاتنولوجي . يشهد المرء ، منذ عشر سنوات ، تطورا مثيرا في الولايات المتحدة ، يظهر ، أولا ، الازمة الروحية التي

---

(١) نشر تحت هذا العنوان ، في : دفاتر علم الاجتماع الدولية ، مجلد ١٢ ، ص



يعانيها المجتمع الأمريكي المعاصر (وقد راح يشك في نفسه واصبح لايتوصل الى فهمها الا من خلال تأثير الغربية المتزايدة في نظره ) ولكنه ، إذ يفتح للتكنولوجيا أبواب المصانع ، والمصالح العامة الوطنية والبلدية ، وحتى رئاسات الاركان أحيانا ، يؤكد ان الاختلاف بين الاتنولوجيا وعلوم الانسان الاخرى هو في المنهج لا في الموضوع .

بيد ان الموضوع هو الذي نريد دراسته هنا لان الاتنولوجياالامريكية، إذ تفقد الشعور بالموضوع الخاص بها ، تتحول عن المنهج التجريبي الذي سلحها مؤسسوها به - وهو منهج تجريبي الى حد كبير ولكنه دقيق ومدقق - الى ميتافيزياء اجتماعية تبسّطية في الغالب ، وطرق بحث متغيرة . ان توطد المنهج ومن ثم اتساعه متعذران بدون معرفة موضوعه الخاص وخصائصه النوعية وعناصره المميزة معرفة تزداد دقة على الدوام . ونحن بعيدون عن ذلك . في الواقع ، يبدو نفظ « بدائي » أنه قد أصبح نهائيا في مأمن من اللبلاط التي استتبعها معناه الاشتقاقي ، وحافظت عليها نشوئية بالية . الشعب البدائي ليس شعبا متأخرا او متخلفا ؛ بل ينم في هذا المجال او ذاك عن روح ابتكار وتنفيذ تتقدم اشواطا بعيدة على نجاحات المتحضرين . من ذلك ، « علم الاجتماع المخطط » الحقيقي الذي تكشف عنه دراسة تنظيم المجتمعاتالاسترالية الغائلي ، وتكامل الحياة العاطفية في منظومة معقدة من الحقوق والواجبات في ميلانيزيا ، واستخدام الشعور الديني في كل مكان تقريبا لانشاء تركيب من الاماني الفردية والنظام الاجتماعي ، يكون قابلا للاستمرار ان لم يكن متناسقا على الدوام .

كما أن الشعب البدائي ليس شعبا بلا تاريخ ، على الرغم من عدم معرفة تعاقب احداثه غالبا . تظهر ابحاث سيليجمان عن اهالي غينيا الجديدة (٢) كيف ان بنيةاجتماعية ، منهجيةجدا في الظاهر ، قد تحررت تارة ، وحفظت طورا ، وسط سلسلة من الاحداث المحتملة ، كالحروب

---

(٢) سيليجمان ، ميلانيزيو غينيا الجديدة البريطانية ، لندن ، ١٩١٠ .



والهجرات والخصومات والفتوحات . ويصف شتائر المناقشات التي تدور حول اصدار تشريع يتعلق بالقرابة والزواج في المجتمع المعاصر : « عناصر الشباب » المصلحون ، الذين تحولوا الى مذاهب قوم مجاور ، يناصرون تبسيط المؤسسات القديمة ، فيما لا ينجح عدد من الاهالي ، ابتعدوا عن قبيلتهم طوال سنوات ، في التآلف مع النظام الجديد ، عند عودتهم (٢) . وفي امريكا ، لم يحافظ عدد عشائر هوبي وتوزعها وعلاقاتها المتبادلة اليوم ، على ما كانت عليه قبل قرنين (٤) . نحن نعرف ذلك كله ، ولكن ما الذي استخلصناه منه ؟ تميزا ، مشوشا من الناحية النظرية ، ومتعذر التنفيذ في الواقع ، بين « بدائيين » مزعومين ، اتفق على تسميتهم كذلك ( مشتملين تقريبا على مجموع الشعوب التي درسها الانتولوجي ) ، وبعض « البدائيين الحقيقيين » النادرين ، الذين ردهم مارسيل موس الى الاستراليين والفويجيين وحدهم (٥) . لقد تقدم الرأي الواجب تكوينه عن الاستراليين . اذا ، هل يعتبر الفويجيون ( وبعض القبائل الامريكية الجنوبية التي يقرنها بهم عدد من المؤلفين ) (٦) الوحيدين ، الى جانب بعض جماعات الاقزام ، الذين تمتعوا بمزية البقاء غير المألوف ، وبدون تاريخ ؟ يستند هذا الزعم الغريب الى حجة مزدوجة . اولاً ، جهلنا بتاريخ هذه الشعوب جهلاً تاماً ، وبقاؤه كذلك الى الابد ، بسبب غياب التقاليد الشفهية والاثريات او فقرها . وهذا لا يستتبع بآية حال عدم وجود هذا التاريخ . ثانياً ، تثير هذه الشعوب ، بقدم تقنيات ومؤسساتها ، ما ييسر لنا تشكيله ثانية من الحالة الاجتماعية لاقوام قديمة جداً ، عاشت قبل عشرة آلاف سنة او عشرين الفا ؛ ومن

---

(٣) ستائر ، قرابة مورينباتا والطوطمية ، اوقيانيا ، مجلد ٧ ، ٢٤ ، ١٩٣٦ -

١٩٣٧ .

(٤) ر. ه. لووي ، ملاحظات حول قبائل هوبي ، الوثائق الانتروبولوجية في المتحف

الامريكي للتاريخ الطبيعي ، مجلد ٣٠ ، ١٩٢٩ ، ص ٦ .

(٥) مارسيل موس ، الوجيز في الانتوغرافيا ، باريس ، ١٩٤٧ .

(٦) ج. م. كوبر ، الثقافات الهامشية في الجنوب الامريكي ، واشنطن ، ١٩٤٠ .

مجلد ٢ ، ص ١٤٧ من اعمال المؤتمر العلمي الامريكي الثامن .



هنا استنتاج بقاء هذه الاقوام اليوم كما كانت عليه في ذلك العصر البعيد .  
ونترك للفلسفة أمر الاهتمام بتفسير سبب حصول شيء ما ، في بعض  
الحالات ، وسبب عدم وقوع اي شيء في هذه الحالات .

إن مجرد قبول المناقشة على هذا الصعيد الفلسفي يجعلها بلانتيجة .  
لنسلم اذا ، كماكان نظري ، بأن بعض الاجزاء العرقية قد استطاعت  
التخلف عن الحركة ، غير المتساوية ، التي تقود البشرية : فإما أنها تطورت  
ببطء شديد حفظ النصيب الافضل من نضارتها البدائية حتى الآن ،  
واما ان دورة تطورها ، التي اخفقت في وقت مبكر ، قد جمدها في خمول  
نهائي . على أن المسألة الحقيقية لاتطرح على هذه الصورة . عندما  
يعتبر ، اليوم ، هذا القوم او ذاك قديما حسب الظاهر ، هل يمكن  
استخلاص معايير يسمح وجودها أو غيابها بالبت في الامر ، لابلاليجاب -  
تقدم ان الفرضية ايدولوجية وليست قابلة للبرهنة - بل بالسلب ؟ لو  
امكن التوصل الى هذا البرهان السلبي بالنسبة لكل حالة معروفة  
ومثارة ، لبت بالمسألة عمليا ، ان لم يكن نظريا . ولكن قد تبرز عندئذ  
مسألة جديدة ، وتتطلب حلا ، هي : معرفة الخصائص الشكلية المتعلقة  
ببنية المجتمعات البدائية ، بعد استبعاد بحث الماضي ، وتميزها من  
المجتمعات الحديثة او المتمدنة .

تلك هي الاسئلة التي نود اثارتها ، ونحن نناقش حالة بعض المجتمعات  
الامريكية الجنوبية التي تجددت مؤخرا فرضية قدمها الاصلي .



درج الاتنولوجيون ، منذ مارسيوس ، (٧) ، على تقسيم الثقافات  
الاهلية في امريكا الاستوائية الى فئتين كبيرتين . ثقافات الساحل ونظام  
نهري اورينوك والامازون ، وتتميز باقامة المساكن في الغابات او على

---

(٧) فون مارسيوس ، Beiträge zur Ethnographie لايبزغ ، ١٨٦٧ .



ضخلف الانهار قريبا من الغابة ؛ وزراعة متخلطة في تقنيتهما ، تضم  
مسلحات واسعة وعددا كبيرا من الانواع المزروعة ؛ وتنظيم اجتماعي  
متميز ، تتوضح فيه المراتب الاجتماعية ؛ ومساكن جماعية واسعة ،  
تظهر مستوى الصناعة الاهلية ودرجة اندماج المجتمع في آن واحد .

وهذه السمات المميزة ترى بدرجات مختلفة وتغيرات اقليمية ، في  
مجتمعات آراواك وتوبي وكاريب . وبالعكس يسكن البرازيل الاوسط  
اقوام تمارس زراعة اكثر تخلطا . وهذه الاقوام تجهل بناء المساكن  
الدائمة وصنع الفخاريات ، ويمضون حياتهم في التنقل ويعيشون من  
جني الثمار واللقط ، فيما يلجؤون في تحضرهم الى الصيد الفردي او  
الجماعي ، عوضا عن البستنة التي تبقى لديهم مهنة مساعدة . وقد  
ظن مارسيوس ان في وسعه تأليف اقوام مختلفة ، في المواقع ، بلفتها  
وبعض جوانب ثقافتها الاخرى ، في اسرة ثقافية ولغوية واحدة ، تحت  
اسم « جيه » اعتبرها منحدره من متوحشي تابويا الذين وصفهم رحالة  
القرن السادس عشر كاعداء توبي الساحل التقليديين : اذ ربما كان هؤلاء  
قد طردوهم نحو الداخل ، في اثناء الهجرات التي ضمنت لهم ملكية  
واضي الاملازون وشواطئه . ومن المعلوم ان هذه الهجرات قد استمرت الى  
القرن السابع عشر ، وحتى اننا نعرف امثلة أحدث .

ويتزعزع هذا البناء الجذاب ، خلال السنوات العشرين الاخيرة ،  
بأبحاث كورت نيموينداجو ، في عدد من قبائل اسرة جيه المزعومة ،  
تسكن الدغل الممتد بين السلسلة الساحلية ووادي آراغوايا ، في  
شرق البرازيل وشماله الشرقي . فقد اكتشف هذا الباحث لدى  
رامكو كاميكرا ، وكايابو ، وشيرانتية ، وآبينايه ، في بداية الامر ،  
زراعة اكثر اصالة مما كان مفروضا : ذلك ان عددا من هذه القبائل  
يزرع انواعا غير معروفة في مكان آخر ؛ فيما كشف هؤلاء البدائيون  
المفترضون ، في مجال التنظيم الاجتماعي خاصة ، عن منظومات بالغة  
التعقيد : امتزاج انصاف ذات زواج خارجي بانصاف رياضية او  
احتفالية ، ومجتمعات سرية ، وجميعيات ذكرية ، وطبقات سن . وترافق



هذه البنيات عادة مستويات ثقافة ارفع بكثير . مما يقودنا الى استنتاج احد امرين ، فاما ان هذه البنيات ليست وقفا على مثل هذه المستويات ، واما ان قدم جيه المزعومين ليس اكيدا بالقدر الذي يبدو عليه . اما شارحو نيومينداجو ولاسيما لووي وكوبر فقد مالوا الى الشرح الاول . فقد كتب لووي يقول : « ان ظهور الانصاف الامومية ، في ثقافات كانيلا وبورورو ، يثبت امكان ظهور هذه المؤسسة محليا لدى بعض الصيادين واللاطين ، او لدى شعوب بقيت عند مرحلة البستنة الاولى . » (٨) ولكن هل يستحق جيه ومناظروهم في الهضبة الغربية ، بورورو ونامبيكوارا ، مثل هذا التعريف بدون تحفظ ؟ ثم افلا يمكن ايضا اعتبارهم كانفكاثيين احتفظوا ، وقد انطلقوا من ارفع مستويات الحياة المادية والتنظيم الاجتماعي ، بهذه السمة او تلك كآثر من آثار الشروط القديمة ؟ لقد اراد لووي ان يرد على هذه الفرضية المقترحة في مراسلة خاصة ، بأن تصور الخيار ممكن ، ولكن حدوده لن توضح مالم يتم انشاء « نموذج دقيق يتسنى البرهان على انه تنظيم كانيلا وبورورو الاجتماعي يؤلف دليله المخفف » (٩) .

هنالك طرق عديدة لتلبية هذا المطلب . واولى هذه الطرق مضللة في بساطتها . ومع ذلك ، فقد عرفت ثقافات البيرو وبوليفيا القديمة ما قبل الكولومبية شيئا ما يشبه التنظيم الثنائي : فقد كان سكان عاصمة الانكيين مقسمين الى جماعتين ، كوزكو العليا ، وكوزكو السفلى ، لم يكن مدلولهما جغرافيا فقط ، اذ ان مومياء الاجداد ، كانت توضع بابهة على صفين متناظرين اثناء الاحتفالات ، مثلما كان يجري في صين شو (١٠) . ولووي هو الذي يشرح الوصف الذي وضعته لقريّة

---

(٨) ر. ه. لووي ، ملاحظة حول جيه الشماليين في البرازيل ، «الانثروبولوجي الامريكي» ، عدد خاص ، مجلد ٤٣ ، ١٩٤١ ، ص ١٩٥ .  
(٩) المصدر السابق .

(١٠) غارسيلاسو دو لافيغا ، تاريخ الانكيين ، ترجمة فرنسية. ، باريس ، ١٧٨٧ ، ج ١ ، ص ١٦٧ ، هـ. ماسبيرو ، الصين القديمة ، باريس ، ١٩٢٧ ، ص ٢٥١ - ٢٥٢ .



من قرى بورورو ، يعكس مخططها البنية الاجتماعية المعقدة ، فيذكر في هذا الصدد بمخطط تياهوواناكو ، الذي اعاد باندوليه انشاءه (١١) . وتمتد هذه الثنائية ، او على اية حال هذه المواضيع الاساسية ، حتى امريكا الوسطى ، في عداء الانظمة الازتيكية الشعائرية للعقاب واليفور . ويقوم هذان الحيوانان بدورهما في ميتولوجيا توبي وقبائل امريكية جنوبية اخرى ، كما يدل على ذلك موضوع « اليفور السماوي » والحبس الشعائري لعقاب جارح في قرى كسانجو وماشادو الاهلية . هذه التشابهات بين مجتمعي توبي وازتيك تمتد الى جوانب اخرى من الحياة الدينية . فهل لا يعثر في المرتفعات الاندية على النموذج الواقعي الذي يجد دليلا المخفف في الثقافات البدائية القائمة في الادغال الاستوائية ؟

ان الجواب لنفي غاية البساطة . فلا ريب في حدوث بعض الاتصالات بين الثقافات الكبيرة القائمة على المرتفعات وبدائيي الادغال والغابات : مبادلات تجارية ، استطلاعات عسكرية ، مناوشات بين المراكز المتقدمة . وقد كان اهالي شاكو على علم بوجود الانكا ، ويصفون ، بالرواية ، مملكتها العجيبة للمسافرين الاوائل . وعثر اوريلانا على اشياء ذهبية في الامازون الاوسط ؛ ونبشت بلطات معدنية ، منشأها البيرو ، من على ساحل سان باولو . غير ان الايقاع السريع لانتشار الحضارات الاندية وانحطاطها قصر المبادلات على حالات متفرقة لم تدم طويلا . ومن جهة اخرى ، وصل الينا تنظيم الازتيك والانكيين الاجتماعي ، من خلال الوصف الذي وضعه غزاة مولعون باكتشافهم ، مضيفين عليه سمة منهجية لم يكن يتسم بها حتما . في الحالتين يشهد المرء اتحادا عابرا بين ثقافات شتى ، وغالبا قديمة جدا ومتنافرة . وان تحتل قبيلة ما موقنا ، مكانة رفيعة بين قبائل اخرى ، لايغني بآية حال ان عادات هذه القبيلة الخاصة قد روعيت على كامل الرقعة التي شملها نفوذها ، حتى

(١١) نيموينداجو ولووي ، تنظيم كانيلا الشائي في جنوب البرازيل ، الانثروبولوجي

الامريكي ، عدد خاص ، مجلد ٢٩ ، ١٩٢٧ ، ص ٥٧٨ .



لو وجد وجهاً لهذه المصلحة في اشاعة هذا الوهم ، ولا سيما بين بعض القادمين الجدد من الاوروبيين . ولم يعرف البيرو ولا المكسيك قط امبراطورية سعت شعوبها المستعمرة ، او عملاؤها ، او بعض الرقباء المفتونين ، بوسائل متواضعة ، لتقليد النموذج . والتشابهات بين الثقافات القديمة والثقافات المتأخرة ترجع الى اسباب اكثر عمقا .

ليس التنظيم الثنائي ، في الواقع ، سوى سمة واحدة من سمات اخرى مشتركة بين الطرازين ؛ وهذه السمات موزعة بطريقة من اشدها ابهاما . فهي تزول ، وتظهر من جديد ، بغض النظر عن البعد الجغرافي ومستوى الثقافة المعبرة . وقد يخالها المرء مبعثرة بلا هدف على امتداد القارة كلها . تارة توجد حاضرة ، وطورا غائبة ، وحينما مجمعة ، وحينما منفردة ؛ منتشرة بترف في حضارة عظيمة ، او محفوظة بشح في حضارة دنيا . فكيف يتم التوصل الى تحليل كل مصادفة من هذه المصادفات ببعض ظاهرات الانتشار ؟ قد يقتضي الامر ان نقيم لكل حالة اتصالا تاريخيا ، ونحدد تاريخه ، ونرسم مسارا للهجرة . على ان المهمة ليست مستحيلة فحسب ، بل تختلف كذلك عن اواقع ، الذي يقدم لنا وضعاً اجماليا ، والذي يجب ان يفهم بهذه الصفة . ذلك عبارة عن ظاهرة توفيقية واسعة ، اسبابها التاريخية والمحلية سابقة بفترة طويلة على بداية مانسميه تاريخ امريكا ما قبل الكولومبي الذي يضطرننا المنهج السليم لاعتباره الوضع الابتدائي الذي نشأت عنه ثقافتا المكسيك والبيرو القديمتين ، وبدأتا تطورهما منه .

هل يمكن العثور على هذا الوضع الابتدائي في الحالة الراهنة لثقافات الدغل المتأخرة ؟ مستحيل ؛ فليس ثمة انتقال معقول ، ولا مراحل تتسنى اعادة انشائها ، بين مستوى جيه الثقافي وبدايات ثقافة ما ، لو مستويات وادي المكسيك القديمة . اذا ، تنشأ هذه المستويات وتلك من اساس مشترك حتما ، ولكن يجب البحث عنه على صعيد وسط بين ثقافات الادغال الحالية وحضارات الهضاب القديمة .



تتأيد هذه الفرضية بإشارات عديدة . وعلم الآثار هو أول من  
يعثر ، حتى في ماض قريب ، على مراكز حضارة متطورة نسبيا خلال  
أمريكا الاستوائية كلها : أنتيل ، مطراجو ، كونلي ، أمازون . الأسفل ،  
مصببات توكلنتان ، سهل موجوس ، سلفتياغودل استيرو ، وكذلك ،  
حجريات وادي أورينوك ومناطق أخرى ، التي تفترض عملا جماعيا ،  
نجد اليوم أيضا تطبيقات مذهشة عليه لدى تابيرايبه تتناول استصلاح  
البساتين وزراعتها (١٢) . وكان أوريلانا ، في بداية العصر التاريخي  
يصعب بتنوع الزراعات المنتشرة على طول نهر الأمازون وتعدد هياكلها .  
فهل يجوز أن نفترض عدم مشاركة القبائل الدنيا ، في فترة أوجها ،  
مشاركة محدودة على الأقل ، في هذه الحيوية التي ذكرنا بعلاماتها قبل  
سقليل ؟

إن التنظيم الثنائي نفسه لا يؤلف سمة فرقية لشعوب الإدغال :  
فقد أشير إلى وجوده ، في الغابة ، لدى بارانتانتان وموندوروكو ؛  
وجوده محتمل لدى تامبيه وتوكونا ، واكيد في طرفي البرازيل لدى  
آريواك ، على مستوى جيد كما هو عليه لدى باليكور وتيرينو . وعثرت  
عليه ، أنا نفسي ، في حالة اثرية ، لدى توبي - كاوايب في ماشادو  
الأعلى . بحيث يمكن تحديد منطقة من مناطق هذا التنظيم الثنائي ، من  
نمط أمومي تارة . وأبوي حينا آخر ، تمتد من ضفة توكانتان اليمنى إلى  
نهر ماديرا . يتعذر تحديد التنظيم الثنائي في أمريكا الجنوبية كسمة  
نموذجية لأكثر المستويات بدائية عندما تشترك به مع جيرانها في الغابة ،  
من البستانيين الماهرين وقناصي الرؤوس ، الذين يملكون ثقافة أرفع  
بكثير .

لا ينبغي فصل تنظيم شعوب الإدغال الاجتماعي عن تنظيم جيرانهم  
المقيمين في الوديان المحرجة وعلى ضفاف الأنهار . وبالعكس ، يضع بعضهم

(١٢) هـ . بالدوس ، تابيرايبه ، مجلة المحفوظات البندية ، سان باولو ، ١٩٤٤ -



أحيانا قبائل شديدة الاختلاف في ثقافتها على المستويات القديمة المزعومة . ومثال بورورو يقدم برهانا مدهشا على هذه المماثلات الباطلة . فلكي يجعلوا منهم « بدائيين حقيقيين » أو يقرنوهم بهم يستندون الى نص فون دن شتاين ، حيث يقول : « لقد راحت النساء ، المعتادات على اقتلاع الجذور البرية في الادغال ، يقطعن الاغراس الصغيرة ( المنيهوت ) \* » ، ويحفرن التراب بعناية على امل العثور على جذور تؤكل . وكانت قبيلة الصيادين هذه تجهل الزراعة الحقيقية ، ولانطبق انتظار نمو العساquil . » (١٣) يستنتج من ذلك أن بورورو كانوا يعيشون حصرا من الصيد واللقط ، قبل اتصالهم بالحملة التي اخضعتهم . وقد غاب عن بالهم أن الشرح يتعلق ببساتين الجنود البرازيليين من غير الاهلين ، وأن « بورورو » في رأي المؤلف نفسه ، لم يهتموا بهبات الحضارة . » (١٤) ويكفي أن توضع هذه الملاحظات في السياق الذي يقدم لوحة حية جدا عن تفكك مجتمع بورورو تحت سطة مصالحهم المزعومين ، لادراك طابعها الحكائي . ما الذي تعلمنا هذه الملاحظات اياه؟ هل هو أن البورورو في ذلك العهد لم يعرفوا حراثة الارض ؟ بل كانوا يتعرضون منذ اكثر من خمسين سنة الى مطاردة المستعمرين ويلاقون التقتيل على ايدي هؤلاء . أو كان السكان الاصليون بالاحرى يجدون في سلب بساتين المواقع العسكرية فائدة اكبر منها في استصلاح الاراضي لحسابهم ؟

بعد سنوات من ذلك التاريخ ، اي في عام ١٩٠١ ، شاهد كوك حقولا من « الذرة الصفراء الصغيرة » ، لدى بورورو نهر بونتي دو بيدرا ( من روافد نهر سان لورانس ) (١٥) . وفي عام ١٩٠٥ ، كتب رادان ، بشأن

(١٣) فون دن شتاين ، حول طبيعة شعوب البرازيل الاوسط ، ط ٢ ، برلين ،

١٨٩٧ .

(١٤) مصدر مذكور ، ص ٥٨٠ .

(١٥) و . آ . كوك هندو البورورو في ماتوكروسو ، البرازيل ، مجموعة سميت

سينيان المتنوعة ، مجلد ٥ ، واشنطن ، ١٩٠٨ .

\* المنيهوت ، جنس جنبيات ، يستخرج من جلودها دقيق نشوي . ( ١٠٢ )



يقرى نهر فيرميلو التي حافظت على استقلالها ، يقول : إن البورورو يفرسون في مزرعة تيريزا كريستينا ، وهذا ماحمل فونم دن شتاين ، الذي رأهم لايزرعون الا مكرهين ، على الاستنتاج بأنهم لم يكونوا قط قبيلة زراعية . غير ان فريك اكتشف لدى هؤلاء الذين مازالوا يعيشون عيشة همجية ، مزارع مرتبة بعناية ... » (١٦) أضف أن المؤلف نفسه يصف أحد الطقوس الزراعية ، الذي هو عبارة عن « احتفال تقديس البواكير الذي يموت مستهلكوها بدون هذا التقديس » القائم على غسل عرنوس الذرة الذي قارب النضج ، ووضعه بعد ذلك امام الـ Aroetorrari ( او الشامان ) الذي يستمر في الرقص والغناء والتدخين طوال ساعات ، ويقع هكذا في نوع من النشوة السحرية . وتستولي الرجفة على عضلاته كلها ، « فيأكل العرنوس عندئذ ، مطلقا في الوقت نفسه صراخا متقطعا . ويجري الاحتفال نفسه عند قتل طريدة كبيرة برية ... او بحرية ... ذلك ان البورورو مقتنعون بأن كل من يمس اللحم او الذرة قبل تقديسهما ... يهلك هو وجميع اقربائه . » (١٧) لو تصورنا ان مجتمع بورورو ، باستثناء قري نهر فيرميلو ، قد انهار انهيارا تاما بين ١٨٨٠ و ١٩١٠ ، لشق علينا التسليم بأن الاهالي وجدوا الوقت ، وتكلفوا ، في مدة بهذه القصر والمساوية ، عناء تنويع زراعة جديدة كل الجدة بطقوس زراعية معقدة الا اذا كانوا يملكون هذه الطقوس الزراعية قبل ذلك ، مما يستتبع دفعة واحدة طابع الزراعة التقليدية .

اذا ، يكمن السؤال في معرفة امكان الكلام ذات يوم ، في امريكا ، عن صيادين ولاقطين حقيقيين . بعض القبائل تبدو اليوم بدائية جدا : غواياكي في الباراغواي ، وسيريونو في بوليفيا ، ونامبيكوارا في منابع تاباجوز ، ولاقطو وادي اورينوك . بيد ان القبائل التي تجهل البستنة جهلا تاما نادرة ، وكل واحدة منها معزولة بين جماعات من مستويات ارفع .

---

(١٦) فريك ورادان ، مقالات في دراسة هنود بورورو ، مجلة المعهد الانثروبولوجي الملكي ، مجلد ٣٦ ، ١٩٠٦ ، ص ص ٣٩١ - ٢٩٢ .  
(١٧) المصدر السابق .



وتاريخ كل منها ، فيما لو كنا نعرفه ، يعرض وضعها الخاص افضل مما تعرضه الفرضية التي تردها الى اثر من آثار مستوى قديم . تمارس هذه القبائل ، في اكثر الاحيان ، بستنة بدائية لم تتوصل الى الطول مكان الصيد البري والبحري واللقط . وهذا لا يكفي للبرهان على ان الامر يتعلق بمزارعين مبتدئين لامزارعين انكفائيين ، بسبب بعض ظروف العيش الجديدة التي ربما تكون قد فرضت عليهم .

لقد اقترح كوبر تقسيم قبائل امريكا الاستوائية الى جماعتين رئيسيتين ، اطلق على الاولى « ساكنة الغابات » وعلى الثانية « هامشية » وهذه الاخيرة تتفرع بدورها الى قسمين ، احدهما يقيم في « الدغل » والثاني « بين الآجام . » (١٨) ونحن نحتفظ فقط بالتمييز الاساسي ، الذي قد يقدم فائدة عملية ، على الانبحث فيه عن تصور الوقائع . إذ لاشيء يثبت اقامة بعض الناس في الدغل ، في زمن قديم ؛ وبالمقابل ، يبدو جيدا ان قبائل « الدغل » ، حتى في مساكنها الراهنة ، تحاول الاحتفاظ ببقايا نمط حياة غابي .

اكثر حالات التمييز الجغرافي وضوحا ومثولا في ذهن أهالي امريكا الجنوبية هي حالة التمييز بين الدغل والغابة . الدغل غير صالح للبستنة او لقط المنتجات البرية ، نظرا لندرة النباتات والحياة الحيوانية فيه . والغابة البرازيلية ، بالعكس ، سخية بالثمار والطرائد ، وترابها يبقى غنيا وخصبا ، طالما لا يتعدى الامر خدشها . قد يكون للتباين بين بستاني الغابة وصيادي الدغل دلالة ثقافية ، ولكن ليس له اساس طبيعي . ففي البرازيل الاستوائية ، تشكل الغابة وضاف الانهار اكثر البيئات مواتاة للبستنة والصيد البري وصيد الاسماك ، والجمع واللقط ايضا . وإذا كان الدغل محروما ، فانما من جميع هذه النواحي معا . لا يمكن التمييز بين ثقافة ما قبل بستنية ، حفظتها شعوب الدغل وثقافة أعلى ، ذات اساس بستني في غابات حرقت اشجارها وحولت الى اراض زراعية :



لان شعوب الغابة ليست افضل مزارعي البساتين فحسب بل هي افضل القطافين واللاقطين ايضا . وسبب ذلك بسيط للغاية : ذلك ان مواد اللقط تتوفر في الغابة اكثر مما تتوفر خارجها . فالبستنة والجمع يتعايشان في البيئتين ولكنهما افضل تطورا في الغابة من الدغل .

إن سيطرة المجتمعات الغابية الكبيرة على البيئة الطبيعية ، المشار إليها ، تتأكد حيال الانواع البرية والانواع المزروعة على السواء . والبيئة النباتية تتغير من شرق الغابة الاستوائية الى غربها ، فيما لا يتبدل نمط الحياة بمقدار تبدل الانواع المستعملة : سلال موحدة ، مصنوعة ، تارة ، من نوع من النخيل ، وطورا من نوع آخر فيه ؛ مخدرات محضرة من اغراس مختلفة ولكنها تقوم بدور شعائري واحد . المنتجات تتغير والاستعمالات تبقى . ثم إن حتمية الدغل لاتمارس سوى تأثير سلبي ؛ فلا تفتح امكانات جديدة ، بل تقيد فقط امكانات الغابة . ليس « للدغل ثقافة » . وما نريد ان نسماه كذلك هو دليل ملطف ، صدى مخفف ، محاكاة هزيلة للثقافة الغابية . ربما كانت بعض الشعوب اللاقطة ستختار السكن في الغابة على غرار البستانيين ، او كانت بالاحرى ستبقى في الغابة فيما لو استطاعت البقاء . وإذا لم تكن موجودة فيها فليس بسبب « ثقافة دغلية » مزعومة تخصهم دون غيرهم ؛ بل لانهم طردوا منها . فقد طردت هجرات توبي الكبيرة تابويا الى الداخل .

اما وقد فرضنا ذلك فنسلم راضين بالتأثير الايجابي الذي مارسته شروط السكن الجديد ، في هذه الحالة الدقيقة او تلك . فمهارة بورورو في الصيد تيقظت وتشجعت حتما بالتردد الى مستنقعات مجرى باراغواي الاوسط ، الزاخرة بالطرائد ؛ والمكانة التي احتلها صيد الاسماك في اقتصاد كسانجو اعظم من المكانة التي كان يمكن ان يحتلها في المناطق الشمالية التي ياتي منها آيوتو وكامايورا . على ان قبائل الدغل تتركز بالغابة وظروف الحياة الغابية عندما تسنح لها الفرصة . البستنة تقوم كلها على شريط الغابة - المر ، الضيق ، الذي يحاذي مجاري المياه



الرئيسة ، حتى في الدغل . في الواقع ، تتعذر الزراعة في مكان آخر ، وباكميري يسخرون من بلاهة ايل الاسطورة ، الذي راح الى الادغال يفرس فيها نبتة المنيهوت (١٩) . والاهالي يقطعون مسافات طويلة لبلوغ الغابة بحثا عن بعض المنتجات اللازمة لصناعاتهم ، مثل : الخيزران الضخم والقشور والبذور . كما ان خصائص تحضير الاغراس البرية اكثر اثارا للدهشة . ذلك ان القبائل الغابية تكرر له فيضا من المعارف والطرق ؛ ومن ذلك استخراج نشاء لب بعض اشجار النخيل ، وتخمر البذور المخزونة الكحولي ، واستعمال النباتات السامة في التغذية . بينما يقتصر ذلك كله لدى شعوب الدغل على جمع عشوائي يتبعه استهلاك فوري كما لو كان ينبغي فجأة تلافي زوال نظام غذائي متوازن بصورة اخرى . وحتى الجمع واللقط يظهران عند هذه الشعوب بمظهر تقنيات مفتقرة ومنقوصة (٢٠) .

تنطبق الاعتبارات السابقة على امريكا الاستوائية دون غيرها . على انها ، في حال صحتها ، تسمح باستخلاص معايير اشمل في صحتها ، يتسنى استعمالها في كل حالة نفترض لها قدما حقيقيا . ولاريب في الانتهاء عندئذ الى النتيجة ذاتها ، اي : ان القدم الحقيقي هو من شأن عالم الآثار وعالم ماقبل التاريخ ، شريطة ان لا ينسى الانتولوجي الذي رصد نفسه لدراسة المجتمعات الحية والحاضرة ، ان اعتبارها كذلك ، **يتطلب ان تكون قد عاشت واستمرت وتغيرت نتيجة لذلك** . وعليه ،

(١٩) كـ. فون دن شتاين ، مصدر مذكور ، ص ٤٨٨ .

(٢٠) انظر ليفي - ستروس ، التنظيم الثاني في امريكا الجنوبية ، مجلة امريكا الاهلية ، مجلد ٤ ، المكسيك ، ١٩٤٤ .

وجهت الانسة دو كوبروز نقدا بارعا لهذا الانشاء الجديد ، مستندة الى عدة سمات هامة لبيتولوجيا شيرانتية وطقوسها ، موجبة بان هؤلاء عاشوا في الدغل فترة طويلة . وانا اقر مختارا بوجود مشكلة ، مع ماينطوي عليه من مجازنة اللجوء ، كما يفعل شيرانتية انفسهم ، الى تفسير بعض المواضيع الاسطورية ، المنتشرة في العالم الجديد ، من كندا الى بيرو ، بمقتضى التاريخ الاقتصادي لقبيلة ما . انظر دو كوبروز ، في مجلة الانثروبولوجيا ، مجلد ١ ، ٢٤ ، سان باولو ، ١٩٥٢ ، ص ٩٩ - ١٠٨ .



فإن التغير الذي يحدث شروط عيش وتنظيم بدائية جدا بحيث تذكر فقط بحالة قديمة ، لا يمكن أن يكون سوى انكفاء . فهل يتيح المعيار الداخلي تمييز هذا القدم الكاذب من الحقيقي ؟

طرحنا مسألة البدائية في مجتمع ما ، عادة ، بالتباين الذي يعرضه مع جيرانه القريبين أو البعيدين . يلاحظ فرق في المستوى الثقافي بين هذا المجتمع والمجتمعات التي تتسنى مقارنتها به بصورة أسهل من غيرها . ثقافته أكثر فقرا بسبب انعدام أو عدم كفاية التقنيات التي يرد استعمالها المألوف ، أن لم يكن اختراعها ، إلى عصر الحجر المصقول ، مثل : المساكن الدائمة والبستنة والتدجين وصقل الحجر والحياسة وصناعة الفخاريات . يضاف ، عادة ، إلى هذه السمات - على غموض الاستقرار في هذه الحالة الأخيرة - تنظيم اجتماعي متميز . لا ريب في وجود هذه الفروق في بعض مناطق العالم ، واستمرارها حتى في الفترة المعاصرة . بيد أن الفروق ، في حالات القدم الكاذب التي تأملناها هنا ، لم ترد على سبيل الحصر : نقصد أن المجتمعات المشار إليها لا تختلف عن المجتمعات المجاورة المتطورة من جميع النواحي بل من بعض النواحي ، فيما توجد تماثلات عديدة في مجالات أخرى .

أكثر الأمثلة وضوحا هو التنظيم الثنائي . وقد تقدم شرحه . يمثل هذا التنظيم ( أو بالأحرى بنية التنظيم الوهمية ) ، في أمريكا الجنوبية ، عنصرا مشتركا بين عدة مجتمعات ، تضم أكثرها بدائية وأكثرها تقدما ، وسلسلة كاملة من المجتمعات المتوسطة . وتقدم لفة بورورو ولفة نامبيكوارا قرى لغوية أكيدة مع لهجات من خارج منطقة هاتين القبيلتين الجغرافية ، ومميزة لحضارات أقدم ؛ أما النموذج الجسماني ، على اختلافه بين الجماعتين ، فيوحي باصل جنوبي في الحالة الأولى وشمالى في الأخرى . وكذلك الشأن بالنسبة للتنظيم الاجتماعي ، وبعض الأنظمة العائلية ، والأنظمة السياسية ، والميتولوجيا ، التي تذكر جميعها بهذه السمة أو تلك التي يجب البحث عن تعبيرها الأكثر تطورا في الخارج . وعليه ، إذا ما أثرت مسألة القدم بسبب وجود فروق بين بعض الجماعات ،



فسرعان ما يلاحظ عدم امتداد هذه الفروق الى المجموع ، في حالة المجتمعات القديمة الكاذبة : وتستمر بعض التشابهات التي تعوض عن التناقضات .

لنبحث الآن المجتمع «القديم» المزعوم ، لا بالنسبة لمجتمعات أخرى ، بل بنيته الداخلية . مشهد فريد : ذلك ان هذه البنية تذخر بالتناقضات والتناقضات . ومثال نامبيكوارا شديد الاقناع بهذا الصدد ، لان هذا الاصل اللغوي ، المبعثر على اقليم كبير يساوي نصف مساحة فرنسا ، يقدم احد اكثر مستويات الثقافة بدائية التي يمكن العثور عليها في العالم ، اليوم . فبعض اشرطته على الاقل تجهل بناء المساكن الدائمة وصناعة الخزف جهلا تاما ؛ وتقتصر الحياكة والبستنة على ابسط تعابيرهما ، والحياة الراحلة ، على جماعات مؤلفة من خمس عائلات او ست ، تتحد مؤقتا تحت قيادة رئيس بدون سلطة حقيقية ، تفرضها ، على ما يبدو ، مقتضيات جمع المنتجات البرية وهم النجاة من غائلة الجوع . وهكذا ، تزيد ثقافة نامبيكوارا الالغاز ، بدلا من البساطة الجميلة التي يمكن انتظارها من تقنيات بمثل هذا التخلف ونظم بهذا القدر من الفقر .

يذكر المرء التباين الموجود ، لدى بورورو ، بين طقوس زراعية متطورة وزراعة غائبة في الظاهر ، ولكن البحث المتاني يثبت وجودها . يعرض نامبيكوارا ، في مجال مجاور ( في امريكا الاستوائية ، مستهلكة المنيهوت ، لايشكل الغذاء والسم صنفين قاصرين عليها ) وضعاً مماثلاً ولكنه معكوس . فهم اصحاب خبرة كبيرة في السموم . ومن منتجاتهم السامة الكورار \* ، وهو ابعد انتاج عثر عليه في الجنوب . وصنعه لا يترافق ، لدى نامبيكوارا ، بأية طقوس ، او عملية سحرية او طريقة سرية ، مثلما هو الشأن في كل مكان آخر . وتقتصر حصيلة الكورار على

---

\* سم نباتي يسبب الشلل ، استخدمه هنود امريكا في تسميم السهام ، ويستخدم طبيا لاحداث الاسترخاء العضلي .



الإنتاج الاساسي ، وتؤلف طريقة صنعه نشاطا دنيويا . بيد أن نظرية نامبيكوارا عن السموم تستند الى جميع انواع الاعتبارات الروحية وتقوم على ميتافيزياء الطبيعة . علما أن هذه النظرية لا تتدخل في صنع السموم الحقيقية : بل تقتصر على تبرير فعاليتها ، فيما تحتل المكان الاول في إعداد منتجات أخرى ، تسمى بالاسم ذاته ، ومعالجتها واستعمالها ، والاهالي يسندون اليها القدرة ذاتها ، مع أنها مواد غير ضلوة وذات طابع سحري محض .

هذا المثال يستحق التوقف ، لانه غني بالدروس . فهو ، أولا ، يجمع المعيارين اللذين اقترحناهما لاكتشاف القدم المزعوم . ذلك أن وجود الكورار على مسافة بعيدة من منطقة انتشاره الراهنة ، ولدى شعب ثقافته ادنى من الثقافات التي يعثر عليه ، عادة ، فيها ، يؤلف تزامنا خارجيا ؛ على أن طابع صنعه الايجابي - في مجتمع يستعمل في الوقت نفسه سموما سحرية ، ويخلط جميع هذه السموم تحت لفظ واحد ، ويفسر فعلها بأراء غيبية - هو تنافر داخلي ، على قدر اكبر من الدلالة أيضا : ذلك أن وجود نوع من الكورار ، لدى نامبيكوارا ، مقتصر على الإنتاج الاساسي ولا يترافق تحضيره بأية طقوس ، يطرح مسألة معرفة ما اذا كانت خصائص هؤلاء القوم القديمة في الظاهر هي كذلك بصورة اصلية ، او اذا كانت هذه الخصائص لا تؤلف بقايا ثقافة مفترقة . ان تفسير التناقض بين النظرية والتطبيق ، بصدد السموم ، بفقدان الطقوس المعقدة المتعلقة في الشمال بصنع الكورار هو امر أقرب الى الاحتمال من تفسير كيف أن نظرية من وحي فوق طبيعي امكن وضعها على اساس معالجة جذر الستريكنوس \* ، وبقيت عند مرحلة التجريب المحض .

هكذا التنافر ليس الوحيد . ذلك أن نامبيكوارا يملكون دائما بلطات

---

\* الستريكنوس : شجرة في المناطق الاستوائية ، ثمرها سام وهو على انواع ويستخرج منها الستريكنين والكورار .



من الحجر المصقول ، حسنة الصنع ؛ ولكنهم أصبحوا لا يعرفون صنعها ، مع قدرتهم أيضا على تركيب مقابضها ؛ والادوات الحجرية التي يصنعونها عند الحاجة تقتصر على اعمال غير منتظمة وغير متقنة . وغداؤهم يقوم على الجمع واللقط خلال القسم الاكبر من السنة ؛ غير ان استعمالهم المنتجات البرية يجهل هذه التقنيات الدقيقة التي تشاهد لدى شعوب الغابة ؛ او ، عندما يعرفونها ، تكتسي معرفتهم شكلا بدائيا . جماعات نامبيكوارا كلها تمارس قليلا من البستنة خلال الفصل المطير ، وجميعها تمارس صناعة السلال ، وبعضها يعمل في صنع فخاريات ناقصة ولكنها متينة . ومع ذلك ، وعلى الرغم من القحط المخيف الذي يخيم اثناء الفصل الجاف ، لا يتوصلون الى حفظ محصولهم من المنيهوت الا بطمر بعض كسب اللباب في التراب ، الذي يفسد ثلاثة ارباعه قبل نبشه بعد بضعة اسابيع او عدة اشهر . ذلك ان اكراهات الحياة الراحلة وفقدان السكن الدائم تحول دون استخدام سلالهم وآنيتهم لهذه الغاية . من جهة ، لا يترافق الاقتصاد البستاني بأية تقنية من التقنيات الخاصة بنمط الحياة المشار اليه ؛ ومن جهة اخرى ، تخفق معرفة آنية شتى في جعل الزراعة شغلا مستقرا ، وقد يتسنى اقتباس امثلة اخرى من التنظيم الاجتماعي : فتتنظيم آبنيايه الاجتماعي لا يشبه التنظيمات الاسترالية الا في الظاهر (٢١) ، غير ان تعقده السطحي الشديد يخفي مفاضلات موجزة جدا ، وان قيمة التنظيم الوظيفية هي في الواقع فقيرة جدا .

نعثر ، اذا ، على معيار القدمية الزائفة ، في وجود ما اسميناه توافقات خارجية وتنافرات داخلية وجودا متزامنا . على انه يسعنا المضي ابعد من ذلك ، لان التوافقات والتنافرات ، في الثقافات القديمة الكاذبة ،

---

(٢١) نيموينداجو ، آبنيايه ، السلات الانثروبولوجية الامريكية للجامعة الكاثوليكية ، ٨٤ ، واشنطن ، ١٩٣٩ . ليفي ستروس ، البنيات الاجتماعية في البرازيل الاوسط والشرقي ، اعمال مؤتمر المستمرين التاسع والعشرين ، نيويورك ، ١٩٤٩ ، وانظر الفصل السابع من هذا الكتاب .



تقابل بصفة مكملة تخص ، هذه المرة ، كل شكل من الاشكال التي بحثت على انفراد .

لنستعد مثال نامبيكوارا ونبحث جدول توافقاتهم الخارجية بحثا سريعا . إن هذه التوافقات لاستقر بثقافة مجاورة وحيدة ، يمكن التسليم بممارسة تأثيرها في جزيرة صغيرة قديمة حفظتها معجزة ، وذلك بسبب القرب الجغرافي او تفوق تقني او سياسي او روحي ساحق . نقاط التوافق تضم نامبيكوارا الى مجموعة كاملة من الشعوب ، بعضها مجاور وبعضها الآخر بعيد ، اولئك قريبون بمستوى الثقافة ، وهؤلاء متقدمون جدا . اما النموذج الجسماني فهو نموذج المكسيك القديمة ، ولاسيما ساحل المكسيك الاطلسي ؛ وتعرض اللغة تماثلات مع لهجات المضيق وشمال امريكا الجنوبية ؛ ويذكر النظام العائلي والمواضيع الدينية الكبرى ، وحتى المفردات المتعلقة بها ، بتوبي الجنوب ، ويرتبط صنع السموم والعادات القتالية ( مع انها مستقلة ، نظرا لاقطار استخدام الكورار على الصيد ) بإقليمي غويانا ؛ وأخيرا ، توقظ العادات الزوجية بعض الاصداء الاندية . وكذلك الشأن بالنسبة الى بورورو ، فنموذج اجسامهم جنوبي ، ونظامهم السياسي غربي ، ونمط معيشتهم شرقي ، بالنسبة لمنطقة سكنهم الحالية .

اذا ، تحدث التوافقات بنسق مبعثر . وبالعكس تتركز التنافرات في داخل الثقافة بالذات ؛ وهي تمس بنيتها الحميمة وتؤثر في جوهرها الخاص . ونظن ان هذه التنافرات هي التي تمنحها شخصيتها . إن جميع عناصر مجموعة الحجر المصقول ماثلة لدى نامبيكوارا ، او تقريبا . فهم يزرعون البساتين ، ويفزلون القطن ، وينسجون منه عصيات ، ويجدلون الالياف ، ويسوون الفخار ؛ على ان هذا العناصر لاتتوصل الى اتخاذ شكل تنظيم : فالتركيب غائب . وبطريقة قياسية ، يخفق وسواس القطاف الخائل في ان يتفتح في تقنيات متخصصة . ولهذا يبقى الاهالي مشلولين امام اختيار مستحيل ؛ وثنائية نمط معيشتهم تؤثر في حياتهم اليومية وتمتد الى جميع مواقفهم النفسية ، وتنظيمهم الاجتماعي ،



وافكارهم الغيبية . ان مقابلة نشاط الذكور ، المحدد بالصيد والبستنة ، المجزيين والمتقطعين ، بنشاط النساء القائم على القطف واللقط ، ونتائجه التي لاتتعدى المتوسط ابداء ، تصبح : تقابلا بين الجنسين ، يجعل من النساء كائنات حببية في الواقع ومحقرة جهارا ؛ تقابلا بين الفصول ، فصل الحياة المتنقلة وفصل السكنى الثابتة ، تقابلا بين اسلوبى عيش ، الاسلوب المحدد بما نود تسميته الحمى الوقت والسلة الدائمة ، واسلوب تكرار العمليات الزراعية الكئيب : الاول غنى بالتجارب والمغامرات ، والثاني يوفر طمانينة رتيبة . واخيرا ، يظهر المجموع ، على الصعيد الغيبي ، في تفاوت القدر الذي ينتظر الارواح المذكورة ، التي تجسد ثانيا الى الابد ، على غرار تجدد الارض بين الاستراحة الطويلة والزراعة ، والارواح النسائية التي تتبدد بعد الموت في الرياح والامطار والعاصفة ، واهنة كوهن القطف واللقط النسائيين (٢٢) .

إن الفرضية القائلة بوجود اثر للمجتمعات القديمة ، والقائمة على اكتشاف تنافرات خارجية بين ثقافات هذه المجتمعات وثقافات مجتمعات مجاورة اضافة ، تصطدم ، اذا ، في حالة القدم الكاذب ، بعقبتين كبيرتين . اولاً ، ان عدد التنافرات الخارجية لا يكفي لاستبعاد التوافقات الخارجية ايضا ، وهي توافقات لانمودجية Atgyiques اي انها تنجح في كافة الاتجاهات ، وتذكر بجماعات متنافرة فيما بينها ، بدلا من ان تتوطد بجماعة او عدة جماعات ، محددة ثقافيا وجغرافيا على نحو جيد . ثانيا ، ان تحليل الثقافة القديمة الكاذبة ، المعتبرة كنظام مستقل ، يبرز تنافرات داخلية ، وهي هنا تنافرات نمودجية ، اي انها تمس بنية المجتمع نفسها ، وتعرض توازنه النوعي الى الخطر نهائيا . ذلك لان المجتمعات القديمة الكاذبة مجتمعات محكوم عليها ، وينبغي ان نتبين ذلك من وضعها المتزعزع في البيئة التي تحاول التوطد فيها ، وكذلك حيال جيرانها الذين يخضعونها لضغوطهم .

---

(٢٢) انظر لبني - ستروس ، حياة هنود نامبيكوارا العائلية والاجتماعية ، باريس ، ١٩٤٨ ؛ والمدارات الحزينة ، باريس ، ١٩٥٥ .



ان تفوت هذه الخصائص الجوهرية على المؤرخ والعالم الاجتماعي ،  
فذلك مانتصوره بسهولة . غير أن الباحث الميداني الجيد لا يستطيع  
تجاهلها . ان نتائجنا النظرية مبنية على وقائع امريكية جنوبية لاحظناها  
ملاحظة مباشرة . ونترك لاختصاصيي ماليزيا وافريقيا القول ما اذا كانت  
تجاربهم تؤيد هذه النتائج ، هناك حيث طرحت المسائل نفسها . فاذا تم  
الاتفاق ، نكون قد حققنا تقدما كبيرا في تحديد الموضوع الخاص بالابحاث  
الانتولوجية . ذلك لان هذه الابحاث تتألف من مجموعة طرق في البحث ،  
يتطلبها وضع بعض المجتمعات الخاص ، اقل مما يتطلبها الوضع الخاص  
**الذي نوجد فيه** ، حيال مجتمعات لايشغل عليها اي قدر خاص . وبهذا  
المعنى ، يمكن تعريف الانتولوجيا كتقنية للاغتراب .

ما هو اساسي ، في الوقت الحاضر ، هو ان نساعد الانتولوجيا على  
التخلص من الراسب الفلسفي الذي مازال لفظ « بدائي » يجره وراءه .  
يفترض بالمجتمع البدائي الحقيقي أن يكون مجتمعا منسجما ، اذ انه ،  
الى حد ما ، مجتمع منفرد مع نفسه . ولكننا راينا ، بالعكس ، في منطقة  
واسعة من العالم تستجيب لدراستنا من عدة وجوه ، أن المجتمعات ،  
التي قد تبدو قديمة حقا اكثر من غيرها . متفضنة جميعها بتناقرات  
يتجلى فيها **وسم الحدث التاريخي** ، الذي يتعذر تجاهله .

ان الصدوع العديدة ، الباقية وحدها بعد دمارات الزمن ، سوف  
لا توهمنا بطابع اصيل ، هناك حيث رنت قديما توافقات ضائعة .







## الفصل السابع

### البنيات الاجتماعية في البرازيل الاوسط والشرقي (١)

اتجه الاهتمام ، خلال السنوات الاخيرة ، الى انظمة بعض قبائل البرازيل الاوسط والشرقي ، التي حمل انخفاض مستوى ثقافتها المادية على تصنيفها بين الاقوام البدائية جدا . تتميز هذه القبائل ببنية اجتماعية شديدة التعقيد ، مشتملة على انظمة مختلفة من الانصاف التي تندمج ثانية ، ومزودة بوظائف نوعية ، وعلى عشائر وطبقات سن وجمعيات رياضية او احتفالية وبعض اشكال التجمع الاخرى . ووضح الامثلة ، التي وصفها كولباتشيني ونيمونداجو وانا ، في لائر مراقبين آخرين ، هي : شيرانتية ، المؤلفين من انصاف أبوية ، تتزوج من الاباعد ، ومقسمة الى عشائر ؛ وكانيليا وبورورو ، المؤلفين من انصاف امومية تتزوج من الاباعد ، ومن بعض اشكال التجمع الاخرى ؛ واخيرا ، آبينايه ، المؤلفين من انصاف امومية لا تتزوج من الاباعد . اما اشد الانماط تعقيدا ، اي نظام مزدوج من نصفين متفرعين الى عشائر ، ونظام ثلاثي من نصفين غير متفرعين ، فيوجدان بالتتالي لدى بورورو وكانيليا .

وقد مال المراقبون والمنظرون ، عامة ، الى تفسير هذه البنيات المعقدة انطلاقا من التنظيم الثنائي ، الذي بدا انه يمثل أبسط الاشكال (٢) . فاتبعوا بذلك دعوة المخبرين الاهليين الذين تصدرت هذه الاشكال

---

(١) نشر بهذا العنوان ، اعمال مؤتمر المستمرين التاسع والعشرين ، مطبوعات جامعة شيكاغو ، ١٩٥٢ .

(٢) كان لودي ، منذ ١٩٤٠ ، يحلر من اوجه الشبه الكاذبة مع الانظمة الاسترالية .



الثنائية شروحمهم . وصاحب هذا البحث لا يختلف عن زملائه في هذا الصدد . غير أن الشك الذي خامره منذ وقت طويل ، كان قد حثه ، على التسليم بأن البنيات الثنائية هي من بواقي عصر أقدم ، في المنطقة المعنية . وقد اتضح أن هذه الفرضية غير كافية ، كما سنرى فيما بعد . في الواقع ، نحن نقصد البرهان على أن وصف المؤسسات المحلية ، الذي قدمه الملاحظون ميدانيا - وأنا منهم - يتطابق بلاريب مع الصورة التي يكونها الاهالي عن مجتمعهم الخاص ، إلا أن هذه الصورة تؤول ، في الوقت نفسه ، الى نظرية ، أو - بالاحرى ، صورة مصعدة عن الواقع الذي هو من طبيعة مختلفة تماما . ومن هذه المشاهدات ، التي تقتصر على آبينايه الى الآن ، تتفرع نتيجتان هامتان : ذلك أن التنظيم الثنائي المتبع لدى سكان البرازيل الاوسط والشرقي ليس طارئا فحسب ، بل هو ايضا وهمي في الغالب ؛ ثم اننا مسوقون ، من جهة اخرى ، الى تصور البنيات الاجتماعية كمواضيع مستقلة عن شعور الناس بها ( مع أنها تنظم وجودهم ) وأنها يمكن أن تكون مختلفة عن الصورة التي يكوّنونها عنها كاختلاف الواقع المادي عن تصورنا المحسوس له والفرضيات التي نضعها بصدده .

سنبدأ بمثال الشيرانتية ، الذين وصفهم نيموينداجو . هذا القوم ، التابع الى الجماعة المركزية للاصل اللغوي « جيه » ، موزع في قرى ، تتألف كل منها من نصفين ابويين ، يطبقان نظام زواج خارجي ، ويتفرعان بدورهما الى اربع عشائر ، ثلاث منها اصلية ، في نظر الاهالي ، والرابعة اضافية تنسبها الاسطورة الى قبيلة غريبة « ماسورة » . وتتميز هذه العشائر الثماني - اربع لكل نصف - ببعض الوظائف الاحتفالية وتتمتع ببعض الامتيازات ؛ على أن العشائر ، والفريقين الرياضيين ، وجمعيات الذكور الاربعة ، والجمعيات النسائية المنضمة اليها ، وطبقات السن الست ، لاتدخل في تنظيم الزواج ، الذي هو من اختصاص نظام النصفين حصرا . اذا ، قد نتوقع العثور على لازمات التنظيم الثنائي المألوفة : تفريق أبناء العم والعمة والخال والخالة الى أبناء عمه وابناء خاله وابناء عم وابناء خالة ؛ واتحاد أبناء العمة وابناء الخال من جهتي



الاب والام ؛ وزواج تفضيلي بين ابناء العممة وابناء الخال من الجانبين .  
وعليه ليس الشأن كذلك الا على نحو ناقص جدا .

لقد فرقنا في عمل آخر . سنذكر بنتائج تذكيرا سريعا (٢) ، الطرق  
الاساسية المتبعة في المقايضة الزوجية الى ثلاثة اشكال هي على التوالي:  
الزواج التفضيلي بين ابناء العممة وابناء الخال من الجانبين ؛ والزواج  
بين ابن الاخت وبنت الاخ ؛ والزواج بين ابن الاخ وبنت الاخت . وقد  
اسمينا الشكل الاول **المقايضة المقيدة** ، قاصدين بذلك انها تنطوي على  
تقسيم الجماعة الى قسمين او مضاعف اثنين ؛ فيما ينطوي تعبير  
**المقايضة العممة** ، الذي يضم الشكلين الآخرين ، على امكان تحققه بين  
عدد غير معين من الشركاء . وعندئذ يتأتى الاختلاف بين الزواج من جهة  
الام والزواج من جهة الاب ، من انه الاول يمثل اكمل اشكال المقايضة  
واغناها ، نظرا لاتجاه الشركاء نهائيا في بنية اجمالية ومفتوحة الى  
مالانهاية . اما الزواج من جهة الاب . شكل المبادلة « الاقصى » فلا  
يربط الجماعات الا اثنتين فائتين ، ويستتبع قلب جميع الدورات تماما،  
في كل جيل . والنتيجة هي ان الزواج من جهة الام يترافق عادة بمصطلحات  
قرباة اسميناها « متعاقبة : » نظرا لعدم تعرض وضع السلالات بالنسبة  
الى بعضها بعضا لاي تبدل ، فان شاغلها المتتابعين يميلون الى الاختلاط  
تحت اللفظ نفسه ؛ وتهمل الفروق بين الاجيال . ويقود الزواج من جهة  
الاب ، بدوره ، الى ترمينولوجيا « متناوبة » تعبر ، بمقابلة الاجيال  
المتعاقبة وتمائل الاجيال المتناوبة ، عن واقع يكمن في زواج الابن في  
عكس اتجاه ابيه ( ولكن في اتجاه عمته ذاته ) ، وفي ذات اتجاه زواج  
جده لابيه ( ولكن في الاتجاه المقابل لاتجاه اخت الجد لاب ) . ويرجع  
الوضع المناظر العكسي بالنسبة للفتيات . وتتبع نتيجة ثانية هي : وجود  
لفظين مختلفين في الزواج من جانب الام ، لوصف طرازين من الانسباء،  
هما « ازواج الاخوات » و « إخوة الزوجات » ، الذين لا يختلطون ابدا .  
اما في الزواج من جهة الاب ، فيتبدل موضع هذا التفرع الثنائي ، داخل

---

(٢) البنيات الاولى للقرباة ، ١٩٤٩ .



السلالة نفسها ، ليفرق حواشي الدرجة الاولى بحسب الجنس : ذلك ان الاخ والاخت اللذين يتبعان دائما مصيرا زواجيا متناظرا ، يتميزان بظاهرة ، احسن ف. وليامز وصفها في ميلانيزيا ، تحت اسم « انتساب جنسي ؛ » وان كلا منها يتلقى ، بصفة ممتازة ، جزءا من وضع الاصل الذي يتبع مصيره الزواجي ، او يمثل مصيره المتم ؛ اي الابن ، مصير الام ، والبنت مصير الاب ، حسب الاحوال ، وبالعكس .

عندما تطبق هذه التعاريف على حالة الشيرانتية ، سرعان ما تبدى بعض حالات الخروج عن القياس . ذلك ان ترمينولوجيا القرابة وقواعد الزواج لاتتفق مع مقتضيات نظام ثنائي او مقايضة مقيدة . وهي تتعارض فيما بينها ، بحيث يتعلق كل شكل باحدى طريقتي المقايضة المعممة الاساسيتين . وهكذا ، فإن مفردات القرابة تقدم عددا من الامثلة على التسميات المتعاقبة ، مع :

ابن العمه = ابن الاخت

ابن اخي الزوجة = اخو الزوجة

زوج العمه = زوج الاخت = زوج البنت

كما ان طرازي ابناء العمه وابناء الخال متميزان . ومع ذلك لايسمح بالزواج الا من بنت العم ( او العمه ) ، ويحرم من بنت الخال ( او الخالة ) ، مما قد ينبغي ان يستتبع ترمينولوجيا متناوبة ، لامتعاقبة كما هو الشأن تماما . وثمة عدة تماثلات ترمينولوجية لافراد يتبعون انصافا مختلفة ( ام ، بنت الخالة ؛ الاخ والاخت ، ابناء الخال ؛ ابناء العمه ، ابناء الاخ ، الخ . ) توحى بأن الانقسام الى نصفين لايمثل اكثر جوانب البنية الاجتماعية اصالة . اذا ، يتبين من بحث مفردات القرابة وقواعد الزواج ، ولو بحثا سطحيًا ، مايلي : عدم تطابق المفردات وقواعد الزواج مع تنظيم ثنائي ذي زواج خارجي . ثم انه المفردات من جهة ، وقواعد الزواج من جهة اخرى ، تتعلق بشكلين مانعين بالتبادل ومتعارضين مع التنظيم الثنائي .



توجد ، بالمقابل ، بعض القرائن التي تشير الى وجود زواج من جانب الام متناقض مع شكل الزواج من جانب الاب ، الثابت وحده . وهذه القرائن هي : الزواج الجمعي من امرأة وبنتها من زواج آخر ، وهو شكل تعدد الزوجات ، المقترن عادة بالزواج من جهة الام مع نسب امومي ( مع ان النسب ابوي حاليا ) ؛ يوهم وجود لفظين متبادلين بين الانسباء ، « ايمابلي » و « ايزاكمو » بان الانسباء يقيمون فيما بينهم علاقة احادية المعنى ( « ازواج الاخوات » او « اخوة الزوجات » ، لا معا وفي آن واحد ) ؛ واخيرا ، يوجد دور خال الخطيبة ، وهو شاذ في نظام النصفين .

يتميز التنظيم الثنائي بتبادل الخدمات بين الانصاف ، التي هي ، في آن واحد ، متعارضة ومتشاركة . ويظهر هذا التبادل في جملة من العلاقات الخاصة بين ابن الاخت وخاله ، تعود الى نصفين مختلفين ، مهما كانت طريقة النسب . وعلى ذلك ، فان العلاقات لدى شيرانتية ، المقترنة في شكلها الاتباعي على العلاقة الخاصة للناوكوا ، تبدو انها قد غيرت موضعها بين الزوج او الخطيب من جهة ، وخال الخطيبة من جهة اخرى . لتتوقف لحظة عند هذه النقطة .

يقوم خال الخطيبة بالوظائف التالية : تنظيم ابعاد الخطيبة ، تمهيدا للزواج ، وادارة هذا الابعاد ؛ استعادة بنت اخته عند الطلاق وحمايتها من زوجها ؛ اجبار اخي الزوج على الاقتران بها عند موت هذا الاخير ؛ الثأر ، بالتضامن مع الزوج ، لبنت اخته المفتصة ، الخ . بعبارة اخرى ، يعتبر الخال ، مع الزوج ، وضده اذا لزم الامر ، حاملي بنت اخته . وعليه ، لو انطوى نظام الانصاف حقا على قيمة وظيفية ، لكان خال الخطيبة « والدا » اصطلاحيا للخطيبة ، مما قد يجعل دوره كمبعد ( وكحام ، معاد للزوج ، لزوجة احد « اولاده » ) ، غامضا تماما . اذا ، يترتب دائما وجود ثلاث سلالات متميزة ، على الاقل ، هي : سلالة « الانا » ، وسلالة زوجة الانا ، وسلالة ام زوجة الانا ، مما يتعارض مع نظام انصاف صرف .



وبالعكس ، تؤدي الخدمات المتبادلة ، غالبا ، بين أعضاء النصف ذاته : فالمبادلات الاحتفالية ، بمناسبة اعطاء الاسماء المؤنثة ، تجري بين النصف المقابل لنصف البنات ، وبين أخوالهم التابعين الى نصف المحتفلين بالقداس ؛ والاعمام هم الذين يقومون بتعويد الصبيان على النصف الذي ينتمون اليه ؛ وعند اعطاء اسم wakedi لاثنين من الصبيان ، الذي يعتبر امتياز جمعية النساء الوحيد ، يكثر أخوال الصبيان من الطرائد فتستولي عليها نساء النصف المقابل ، أي نصف الأخوال موضوع البحث ذاته . باختصار ، يجري كل شيء كما لو كان هنالك تنظيم ثنائي مقلوب . أو بعبارة أصح ، يلتغي دور الانصاف : فعوضا من قيام كل من النصفين بتأدية خدماته الى الآخر ، تؤدي الخدمات داخل النصف ذاته ، بمناسبة نشاط خاص يقوم به هذا النصف الآخر . اذا ، يوجد ، دائما ، ثلاثة شركاء وليس اثنان .

ان يصادف المرء ، والحالة هذه ، بنية شكلية على صعيد الجمعيات تطابق تماما قانون مقايضة معممة لهو امر ذو دلالة . ذلك ان جمعيات الذكور الاربعة مرتبة في دائرة . وعندما يغير أحد الرجال جمعيته ، يترتب عليه القيام بذلك في نسق مقرر لا يتغير . وهذا النسق هو الذي ينظم انتقال اسماء الاناث ، الذي هو امتياز جمعيات الذكور . وأخيرا فان هذا النسق :

(krara) ← annorowa ← akemha ← krieriekmu ← krara

هو نسق التكون الاسطوري ذاته للجمعيات ، ولانتقال عبء اقامة احتفالات بادي من جمعية الى أخرى ، ولكنه معكوس .

عندما ننتقل الى الاسطورة تنتظرنا مفاجأة جديدة . في الواقع ، تظهر الاسطورة الاتحادات كطبقات سن مرسومة في نسق متعاقب ( من افتاها الى اسنها ) . وعليه ، تتجمع الاتحادات الاربعة ، بالنسبة لصناعة الاقنعة ، في زوجين يتحدان بتبادل الخدمات كما لو كانا يشكلان نصفين ، ويضم هذان الزوجان طبقات متناوبة لامتعاقبة ، كما لو كان كل من هذين



النصفين عبارة عن طبقتين زواجيتين ، تتبعان نظام مقايضة معممة ، كما في الشكل (٤) . ويعثر على هذا النسق في قواعد الاحتفال بعيد الموتى المشهورين ، أو aikmà

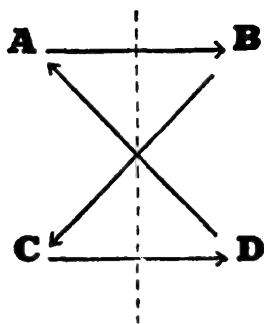


Fig. 4.

### شكل رقم ٤

وهكذا ، لتلخيص مجموعة الادلة المتقدمة التي اقتصرنا على مفاصلها الاساسية ، سنحتفظ بالنقاط التالية :

١ - عدم وجود حاجز عازل بين الانصاف ذات الزواج الخارجي والاتحادات ، وطبقات السن . فالاتحادات تعمل كما لو كانت طبقات زواجية تلبي مقتضيات قواعد الزواج وترمينولوجيا القرابة افضل من الانصاف ؛ وتبدو كطبقات سن على الصعيد الجغرافي ، وتتجمع في نظام انصاف نظري في الحياة الاحتفالية . والعشائر هي وحدها التي تبدو غريبة على هذه المجموعة العضوية وغير مبالية بها . يحدث كل شيء كما لو كانت الانصاف والاتحادات وطبقات السن ترجمات غير موفقة ومجزأة لواقع كامن .

٢ - لعل التطور التاريخي الوحيد ، الذي يتيح عرض هذه الخصائص المتناقضة ، هو :

( ٢ ) في البدء ، ثلاث سلالات ابوية ، تتبع الاب في سكنها مع مقايضة معممة ( زواج من بنت الخال ) ؛



ب ) ادخال انصاف امومية ، توجب :

ج ) تأليف سلالة تتبع الاب في سكنها ( العشيرة الرابعة للنصف الحالي او « العشيرة المأسورة » ؛ كما تؤكد اسطورة أصل الاتحادات انها كانت ثلاثة في البدء ) ؛

د ) نشوب نزاع بين قاعدة النسب ( الامومية ) وقاعدة السكن ( الى جانب الاب ) يسبب :

هـ ) تحول الانصاف الى النسب الابوي ، ويلازمه :

و ) فقد الدور الوظيفي للسلالات التي تتحول الى اتحادات ، باستخدام ظاهرة « الاقامة المذكورة » التي تجلت مع ادخال الانصاف بشكلها البدائي الاخوالي .

سوف لانتوقف كثيرا عند الامثلة الاخرى ، التي يرد البورورو في مقدمتها . نشر ، أولا ، الى التشابه الفريد بين تنظيمات شيرانتية وبورورو . قرى القبيلتين دائرية ، مقسمة الى نصفين ، يطبقان منظومة زواج خارجي ، ويتألف كل منهما من اربع عشائر ، ويتوسط القرية بيت للرجال . وهذا التوازي يستمر على الرغم من تعارض الالفاظ الناجم عن طابع المجتمعين ، الابوي او الامومي : بيت رجال البورورو مفتوح للرجال المتزوجين ، وبيت الشيرانتية مخصص للعازبين ؛ وهو مكان اختلاط جنسي لدى البورورو ، بينما العفة الزامية فيه لدى الشيرانتية ؛ عازبو البورورو يقودون اليه ، بالعنف ، فتيات او نساء علاقاتهم معهن غير زوجية ، فيما تدخل اليه فتيات الشيرانتية للاستيلاء على أزواج . اذا ، المقارنة مبررة حتما .

لقد اسهمت بعض الاعمال الحديثة في تقديم معلومات جديدة حول منظومة القرابة والتنظيم الاجتماعي . فيما يخص منظومة القرابة ، تثبت الوثائق الغنية التي نشرها الاستاذ البيزيتي ان الثنائية بين « ابناء العممة وابناء الخال » و « ابناء العم من درجة واحدة » ، في حال حدوثه ( كما هو متوقع في نظام نصفين يتزوجان من الاباعد ) ، لا يكرر ، مع ذلك ،



الانقسام الى نصفين ، بل الرجيع : اذ يعثر على الفاظ متشابهة في هذا النصف أو ذاك . فهكذا ، توحد « الانا » ، مثلا ، اطفال اخيها واطفال اختها ، الذين ينتسبون ، مع ذلك ، الى نصفين مختلفين ، واذا كانت الثنائية ، في جيل الاحفاد ، سهلة التوقع بين « الابناء والبنات » ( وهما لفظان مخصصان نظريا الى احفاد نصف الانا المقابل ) من جهة ، و « الاصهار والكنات » ( وهما لفظان مخصصان نظريا لاحفاد نصف الانا ) من جهة أخرى ، فان توزع الالفاظ الفعلي لا يطابق التقسيم الى نصفين . فيما تعتبر هذه الشذوذات ، لدى قبائل أخرى ، مثل ميوك كاليفورنيا ، دليلا على وجود تجمعات مختلفة من الانصاف واهم منها . ومن جهة أخرى ، تلاحظ في تنظيم البورورو تماثلات جذيرة بالملاحظة مثل :

ابن الخال ، المسمى : زوج البنت ، حفيد ؛  
 بنت بنت العمة ، المسماة : ام الزوجة ، جدة ؛  
 ولاسيما :

ابن اخي الجدة لام ، وابن ابن اخي ام الجدة لام ، المسميان : ابناء ؛  
 التي تذكر حالا ببنيات قرابة من طراز بانك - آمبريم - بانتيكوت ،  
 مقارنة تأيدت بإمكان الزواج من بنت بنت الخال في الحالتين (٤) .

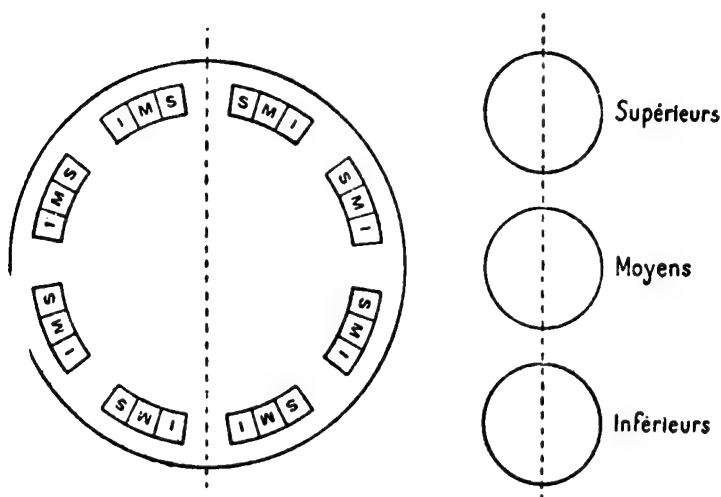
وفي مجال التنظيم الاجتماعي ، وضع الاستاذ البيزيتي أن النصف الامومي يشتمل دائما على اربع عشائر ، وأن الزواج بين بعض العشائر ليس تفضيلا فحسب ، بل ينبغي كذلك أن يوحد الفروع الممتازة في كل عشيرة . في الواقع ، كل عشيرة مقسمة الى ثلاثة فروع ، امومية كالعشيرة : أعلى ومتوسط وادنى . ونظرا لارتباط كل عشيرتين بافضلية زوجية ، فلا يمكن أن يتم الزواج الا بين فرعين من درجة واحدة ، الأعلى والأعلى ، الأوسط والأوسط ، الأدنى والأدنى . لو كان هذا الوصف

---

(٤) بيد أن الزواج ، لدى بورورو ، يبقى ممكنا بينت الخال ، مما يدل على وجوب الامتثال في المقارنة .



صحيحا ( وقد بدت معلومات الاء الساليزين جديرة بالثقة دائما )  
لوجدنا ان مخطط انظمة بورورو الاتباعي ينهار . اذ ان العشائر ، بحصر  
المعنى ، مهما كانت الافضليات الزوجية التي توحد بين عدد منها ، تفقد  
كل قيمة وظيفية (وقد لاحظنا وجود شيء من هذا القبيل لدى الشيرانتية)  
ويتقلص مجتمع بورورو الى ثلاث جماعات لحمية : عليا ومتوسطة  
ودنيا ، كل منها مقسمة الى فرعين يطبقان نظام زواج خارجي ، بدون  
وجود اية صلة قرابة بين المجتمعات الرئيسة الثلاث ، تشكل حقا ثلاثة  
مجتمعات فرعية ( شكل رقم ٥ ) .



شكل رقم ٥ - مخطط كلاسيكي لقرية البورورو

بما ان التنظيم المنهجي لترمينولوجيا القرابة يبدو رهنا بثلاث  
سلالات نظرية ، تنقسم فيما بعد الى ست : والد الزوجة ، الام ، زوج  
البنت ، مرتبطة بنظام مقايضة معصمة ، نجد انفسنا مسوقين الى التسليم ،  
كما هو الشأن لدى الشيرانتية ، بتنظيم بدائي ثلاثي شوشته ثنائية  
فرضت عليه .

إن معالجة مجتمع بورورو كمجتمع لحمي امر يحمل على الدهشة



بحيث قد نتردد في دراسته ، لو لم يتوصل ثلاثة مؤلفين ، كل منهم بمعزل عن الآخر ، الى نتيجة مماثلة بالنسبة لآبينايه ، استخلصوها من وثائق نيموينداجو . من المعلوم ان انصاف آبينايه ، لاتتزوج من الاباعد ، وان الزواج منظم بتقسيم الجماعة الى اربع kiyé ، كما يلي : رجل من ( آ ) يتزوج امرأة من ( ب ) ، ورجل من ( ب ) يتزوج امرأة من ( ج ) ، ورجل من ( ج ) يتزوج امرأة من ( د ) ، الخ . ونظرا لانتماء الصبيان الى « كيه » آبائهم ، والبنات الى « كيه » أمهاتهن ، فان التقسيم الظاهر الى اربع جماعات ذات زواج خارجي ، يخفي تقسيما حقيقيا الى اربع جماعات ذات زواج داخلي : رجال ( آ ) ونساء ( ب ) ، اقارب فيما بينهم ؛ ورجال ( ب ) ونساء ( ج ) اقارب فيما بينهم ؛ ورجال ( ج ) ونساء ( د ) اقارب فيما بينهم ؛ ورجال ( د ) ونساء ( آ ) اقارب فيما بينهم ؛ وهذا هو بالضبط الوضع الذي وصفناه بالنسبة للبورورو على اساس المعلومات المتوفرة في الوقت الحاضر ، مع اختلاف واحد هو ان الجماعات ذات الزواج الداخلي ثلاث عند البورورو بدلا من اربع . وتشير بعض القرائن الى وضع من النمط نفسه لدى تابيراويه . ويمكن التساؤل ، والحالة هذه ، ما اذا كانت قاعدة زواج آبينايه ، التي تحرم الزواج بين اولاد العم ، وامتيازات الزواج الداخلي لبعض عشائر بورورو ( التي تتمكن من ابرام الزواج مع تبعيتها للنصف ذاته ) لاترمي ، بوسائل متناقضة ، الى تدارك انشقاق الجماعة ، بالطريقة ذاتها : اما باستثناءات محرمة ، واما بعقود زواج خلافا للقاعدة ، ولكن قلما يتيح بعد الدرجة اكتشافها بسهولة .

من المؤسف الاّ تسمح الثغرات والالهامات التي اشتمل عليها كتاب نيموينداجو ، عن تامبرا الشرقيين ، بالمضي في التحليل الى حد كاف . ومع ذلك ، نشك في اننا هنا ايضا امام عناصر واحدة من مجموعة شائعة في المنطقة الثقافية كلها . لدى تامبرا ترمينولوجيا متعاقبة على نحو



منهجي ، مع :

ابن العممة = الاب ،

بنت العممة = اخت الاب ،

ابن الخال = ابن الاخ ،

بنت البنت = بنت الاخت ؛

وتحريم الزواج بين ابناء العممة وابناء الخال (كما هو الشأن لدى آيينايه)، على الرغم من وجود الانصاف ذات الزواج الخارجي ؛ ودور خال الخطيبة، حامى بنت اخته من زوجها ، الوضع المشاهد قبل ذلك لدى شيرانتية ؛ والدورة الدائرة لطبقات السن ، الشبيهة بدورة اتحادات شيرانتية وطبقات آيينايه الزوجية ؛ واخيرا : تجمعهم بازواج من الجماعات المتقابلة في المباريات الرياضية ، كاتحادات شيرانتية في وظائفها الاحتفالية، كل ذلك يسمح بالجزم بأن المسائل المطروحة لا يمكن ان تكون مختلفة كثيرا .

تستخلص من هذا العرض ثلاث نتائج ، معروضة هنا عرضا مبسطا:

١ - وجوب استئناف دراسة التنظيم الاجتماعي لسكان البرازيل الاوسط الشرقي بكاملها على الطبيعة . اولا ، لان نشاط هذه المجتمعات الفعلي يختلف اختلافا شديدا عن ظاهره السطحي الذي اقتصرت الملاحظة عليه حتى ذلك الحين ، ثم ، على الاخص ، لانه يجب القيام بهذه الدراسة على اساس مقارن . ذلك اننا لانشك في ان مجتمعات بورورو وكانيلا وآيينايه وشيرانتية وضعت ، كل منها على طريقته ، مؤسسات هي ، في آن واحد ، متجاوزة جدا وابسط من صياغتها الجلية . يضاف الى ذلك ان مختلف انماط التجمع التي يعثر عليها في هذه المجتمعات : ثلاثة اشكال من التنظيم الثنائي ، والعشائر ، والافخاذ، وطبقات السن ، والاتحادات الخ. ، لاتمثل ، كما في استراليا ، عددا مماثلا من التشكيلات المزودة بقيمة وظيفية ، بل يعبر كل منها ، بالاحرى، تعبيرا جزئيا عن بنية واحدة كامنة ، تصورها على نسخ عديدة ، دون التوصل قط الى التعبير عن حقيقتها او استيفائها .



٢ - وجوب اعتياد الباحثين الميدانيين على مباشرة أبحاثهم من جانبين مختلفين . ذلك أنهم عرضة باستمرار الى خلط نظريات الاهالي عن تنظيمهم الاجتماعي ( والشكل السطحي المعطى لهذه التنظيمات من أجل مطابقتها مع النظرية ) ، والنشاط الحقيقي للمجتمع . فقد يوجد بين الاثنين اختلاف شبيه بالاختلاف الموجود بين فيزياء ابيقور او ديكرات مثلا ، والمعارف المستخلصة من تطور الفيزياء المعاصرة . ان تصورات الاهالي السوسيولوجية ليست قسما من تنظيمهم الاجتماعي او صورة عنه فحسب : بل ربما تناقضه تماما ، كما في اكثر المجتمعات تقدما ، او تجهل بعض عناصره .

٣ - رأينا في هذا الصدد ان تصورات اهالي البرازيل الاوسط الشرقي ، واللغة المؤسسية التي يعبرون بها عن افكارهم ، تؤلف جهدا يائسا لكي يضعوا في المكان الاول نمط بنية قائمة على : انصاف او فئات ذات زواج خارجي ، دورها الفعلي ثانوي جدا ، ومع ذلك ليس وهميا تماما . فواء ثنائية البنية الاجتماعية وتناسقها الظاهر ، يتنبأ المرء بتنظيم ثلاثي وغير متناظر اكثر اصالة (٥) ، يفرض مطلب الصياغة الثنائية على عمله المتناظر ، مصاعب قد تكون منيعة . لماذا تحتاج بعض المجتمعات ، المشوبة ، على هذه الصورة ، بعامل شديد من الزواج الداخلي ، الى خداع نفسها بهذا الاحاح ، وتصور نفسها محكومة بتنظيمات زواج خارجي اتباعي الشكل ، دون ان يكون لديها معلومات مباشرة عنه ؟ ان هذه المسألة ، التي فتشنا عن حلها في مكان آخر تتعلق بالانثروبولوجيا العامة . وأن يجري طرحها بصدد مناقشة تقنية ومنطقة جغرافية محددة ، مماثلة للمناقشة والمنطقة التي عرضنا لهما هنا ، هو امر يظهر جيدا النزعة الحالية للدراسات الانثولوجية ، وهي تثبت ارتباط النظرية والتجربة في مجال العلوم الاجتماعية ارتباطا يتعذر فصله مستقبلا .

---

(٥) كان آ. ميترو قد أشار الى وجود هذا التنظيم الثلاثي لدى اويكوما ، ولكنه كان موضع نزاع لانه « فريد في البرازيل » .







## الفصل الثامن

### هل الانظمة الثنائية موجودة (١)

لقد وزع العالم الذي نحتفي به اهتمامه بين امريكا واندونيسيا . ولعل هذه المقارنة يسهل جراءة الاستاذ جوسلان دو جونغ وخصب آرائه النظرية ، لان السبيل الذي رسمه على هذه الصورة يبدو لي غنيا بالوعود بالنسبة للنظرية الاتنولوجية . فهذه النظرية تعاني صعوبة في ارساء اساسها المقارن وتحديدده : فاما ان المعطيات التي ننوي مقارنتها متقاربة جدا ، جغرافيا وتاريخيا ، بحيث لانكون واثقين من مواجهة عدة ظاهرات ، وليس ظاهرة واحدة ، متنوعة سطحيا ؛ واما ان هذه المعطيات شديدة التباين ، وينتفي مبرر المقارنة ، في هذه الحالة الاخيرة ، نظرا لممارستها على اشياء غير متشابهة .

تقدم امريكا واندونيسيا وسيلة التخلص من هذا الخيار الاحراجي ؛ فالاتنولوجي الذي يهتم بمعتقدات هاتين المنطقتين ومؤسساتها يملكه شعور بأن الوقائع فيهما ذات طبيعة واحدة . وقد شاء بعضهم أن يبحثوا عن حامل مشترك لعرض هذه القرابة ، وليس علي أن اناقش هنا فرضيتهم المثيرة والجريئة . قد يتعلق الامر ايضا ، في رأبي ، بتشابه بنيوي بين مجتمعات ربما كانت ستقوم باختيارات متجاورة في سلسلة الامكانات المؤسسية ، وان كان مدرج هذه الامكانات محدودا حتما . وسواء فسر الشبه بوحدة الاصل او نتج عن تشابه المبادئ البنيوية التي تحدد التنظيم الاجتماعي والمعتقدات الدينية تشابها عرضيا ، في

---

(١) نشر في مجلد تكريم الاستاذ جوسلان دو جونغ ، ١٩٥٦ ، ص ص ٩٩ - ١٢٨ .



المنطقتين ، فان واقعة الشبه تبقى . وارى أن افضل طريقة لتكريم الاستاذ جوسلان دوجونغ هي اتباع اقتراحه الذي يستشف من آثاره ، اذ يظهر كيف أن تحليل بعض الاشكال التأسيسية تحليلا مقارنا يساعد على توضيح مسألة أساسية من مسائل حياة المجتمعات . في الواقع ، يعرف المرء الانتشار الغريب للتنظيم المعروف عادة باسم التنظيم الثنائي وسأورد هنا عددا من الملاحظات المتعلقة بهذا الانتشار ، مستعينا ببعض الامثلة الامريكية والاندونيسية .

وسأنتقل من ملاحظة جاءت في دراسة احادية لبول رادان الاتباعية، عن وينباغو ، احدى قبائل البحيرات الامريكية الكبرى (٢) .

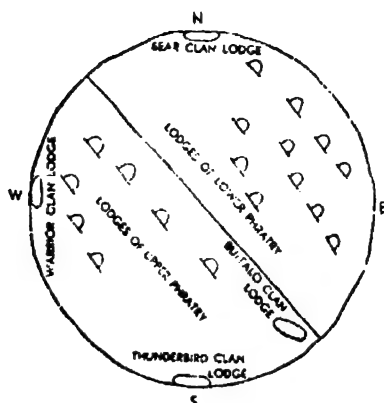
كان اعضاء هذه القبيلة منقسمين قديما الى نصفين ، يحمل الاول اسم wangeregi او «الاعلى» ، والثاني اسم Manegi او «الادنى» . وكانا يطبقان نظام زواج خارجي ، ويحددان كذلك حقوقا وواجبات متبادلة ، ويترتب على كل منهما أن يحتفل بجنائزته عضو من النصف الآخر .

عندما يبحث رادان تأثير الانقسام الى نصفين في بنية القرية يلاحظ تناقضا غريبا بين الاشخاص المسنين الذين يقدمون له المعلومات . فمعظم هؤلاء الاشخاص يصفون قرية دائرية ، ينفصل النصفان فيها بقطر نظري شمالي - غربي ، جنوبي شرقي ( شكل رقم ٦ ) . بيد أن عددا منهم يعترضون بشدة على هذا التقسيم ، مؤكدين ان اكواخ رؤساء النصفين تقع في مركز القرية لافي محيطها ( شكل رقم ٧ ) . وقد بني الترتيب الاول ، كما يقول رادان ، على معلومات قدمها دائما مخبرو النصف الاعلى ، والترتيب الثاني ، على معلومات قدمها دائما مخبرو النصف الادنى ( مصدر مذكور ، ص ١٨٨ ) .

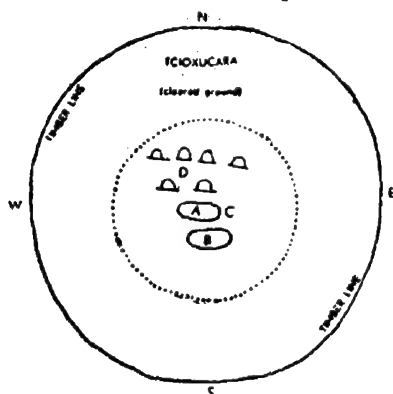
---

(٢) بول رادان « قبيلة وينباغو » التقرير السنوي السابع والثلاثين ، مكتب الانتولوجيا الامريكية ( ١٩١٥ - ١٩١٦ ) . واشنطن ، ١٩٢٣ .





شكل رقم ٦ - مخطط قرية وينباغو  
حسب مخبري النصف الاعلى (عن رادان)



شكل رقم ٧ - مخطط قرية وينباغو  
حسب مخبري النصف الادنى (عن رادان)

وهكذا ، كان للقرية ، في رأي بعض الاهالي ، شكل دائري ، وكانت الاكواخ موزعة على كامل مساحة الدائرة ، المقسومة الى نصفين . بينما يراها الآخرون قرية مستديرة ، مقسومة الى قسمين ، وانما مع فرقين اساسيين ، هما : عدم وجود قطر يحدد نصفي دائرة ، بل ثمة دائرة اصغر مرسومة داخل دائرة اكبر : ثم ان هذا التقسيم ليس خاصا بالقرية المتجمعة ، ذلك ان الدائرة المحوطة تجعل مجموع الاكواخ مقابل الارض المستصلحة ، وهذه الاخيرة تقابل الغابة التي تحيط بالكل .



إن رادان لا يلح على هذا التناقض ، ويكتفي بإبداء الاسف لنقص معلوماته التي لا تسمح بالفصل لصالح هذا الترتيب أو ذاك . وأنا أود أن أثبت هنا أن الأمر لا يتعلق حتما بخيار : ذلك أن الشكلىن الموصوفىن لا يخصان بالضرورة ترتيبىن مختلفىن . فقد يطابقان أيضا طرىقتىن فسى وصف تنظيم شدىد التعقىد لكى يصاغ بواسطة نموذج وحىد ، بحىث أن أعضاء كل نصف قد ىملون ، حسب وضعهم فى البنىة الاجتماعىة ، الى تكوىن مفهوماهم عنه بهذه الطرىقة ، حىنا ، وتلك حىنا آخر . لأن العلاقة بىن الانصاف ، حتى فى طراز بنىة اجتماعىة متناظرة ( فسى الظاهر على الأقل ) كالتنظىم الثنائى ، لىست ساكنة أبدا ، ولىست متباعدة كما قد يتصورها بعضهم .

ىكشف الخلاف بىن مخبرى وىنباغو عن أمر جدىر بالملاحظة ، هو أن الشكلىن الموصوفىن يطابقان تنظىمات فعلىة . فأنا أرف قرى موزعة فعلا ( أو تتصور توزعها المثالى ) حسب هذا النموذج أو ذاك . وتبسىطا للعرض ، ساسمى ترتيب الشكل (٦) بنىة قطرىة ، وترتىب الشكل (٧) ، بنىة مشتركة المركز .

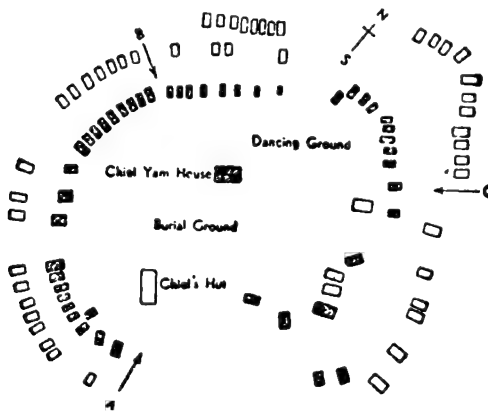
إن أمثلة البنىة القطرىة متوفرة . فهى موجودة ، أولا ، فى امرىكا الشمالىة ، إذ كان معظم سكانها من السىوكس ، بالإضافة الى وىنباغو ، الذىن ىقىمون معسكراتهم بهذه الطرىقة . واثبتت أعمال كورت نىموىنداجو ، بالنسبة لأمرىكا الجنوبىة ، تواتر هذه البنىة لدى جىه الذىن ىجب أن نلحق بهم ، لاسباب جغرافىة وثقافىة ولغوىة ، بورورو ماتو غروسو ( الهضبة الوسطى الواقعة فى جنوب البرازىل ) الذىن درسهم الاستاذان كولباتشىنى وآلبىزىتى وصاحب هذا المقال . وربما كانت هذه البنىة موجودة أيضا فى تىاهواناكو وكوزكو \* . كما تقدم مناطق مختلفة فى مىلانزىيا مثالا عليها .

---

\* تىاهواناكو : موقع على شاطئ بحىرة تىتىكاكا البولىفى ، وكان ما بىن ١٠٠٠ و ١٢٠٠ مركز حضارة أصىلة ، امتدت الى بىرو وبولىفىا والارجنتىن وشىلى . وكوزكو ، مبدنة من البىرو ، فى سلسلة الجبال الاندىة ، المشرفة على الساحل الغربى لأمرىكا الجنوبىة ، تقع على ارتفاع ٣٦٥٠ م ، وهى عاصمة الانكىىن القدىمة .



اما البنية المشتركة المركز ، فيقدم مخطط قرية اوماراكانا ، في جزر تروبرياندا ، الذي نشره مالىنوسكي ، مثالا واضحا عليها . فلفتوقف عنده لحظة ( شكل رقم ٨ ) ؛ في الواقع ، سوف لاتتوفر فرصة افضل لبدء الاسف على لامبالاة هذا المؤلف بمسائل المورفولوجيا . يذكر مالىنوسكي تذكيرا سريعا ببنية هامة للغاية ، ربما كان تحليلها تحليلا اعمق سيسفر عن مزيد من الدروس . إن قرية اوماراكانا مرتبة في حطقتين مشتركتي المركز . وفي وسطها ساحة تنتظم حولها اهراء الإتيام \* ، ذات الطابع المقدس والمحاطة بجميع انواع الطواطم . والاهراء محاطة بممر دائري وبأكواخ الأزواج ، البنية على أطرافه ، ويعتبره مالىنوسكي جزء القرية المدنس . بيد ان المقابلة لاترد فقط بين **مركزي ومحيطي ؛ مقدس ومدنس** . بل تمتد ايضا الى اصعدة اخرى : **فالطعام النئ محفوظ** ، في اهراء الدائرة الداخلية ، والطبخ ممنوع فيها : « إن الفرق الاساسي بين الحطقتين هو تحريم الطبخ » ( مصدر مذكور ، ص ٧١ ) لان « الطبخ ضار بالانيام ؛ فيما يطبخ الطعام ويؤكل في جوانب بيوت اسر الدائرة الخارجية فقط . والاهراء احسن



شكل رقم ٨ - مخطط قرية اوماراكانا  
( عن ب. مالىنوسكي ) .



بناء وزينة من بيوت السكن . اما الإقامة في الدائرة الداخلية فتقتصر على **العازبين** : فيما يسكن **الازواج المتزوجون** في محيط الدائرة ؛ ونذكر هنا ملاحظة ، تذكر بنقطة غامضة اشار اليها رادان بصدد وينباغو : « كانت العادة بالنسبة للزوجين الشابين ان يقيما منزلهما على بعد كاف من قريتهما » (٣) ، مفادها ان الرئيس في اومارا كانا هو وحده الذي يستطيع إقامة مسكنه في الدائرة الداخلية ، وان مخبري وينباغو ، انصار البنية المشتركة المركز ، يصفون قرية مقتصرة عمليا على اكواخ كبار الرؤساء : فأين ، اذا ، كان يسكن الآخرون ؟ وأخيرا ، ان حلقتي اومارا كانا المشتركتي المركز متقابلتان بما يتعلق بالجنس : « يمكن تسمية المكان المركزي من القرية قسم الرجال ، والشارع قسم النساء . » (٤) وعليه ، فان مالىنوسكي يشدد مرارا على امكان اعتبار اهراء العازبين ومنازلهم من توابع الساحة المقدسة او امتدادها ، فيما تقيم الاكواخ العائلية علاقة مماثلة بالمر الدائري .

اذا ، توجد ، في تروربرياند ، منظومة معقدة من التقابلات بين المقدس والمدنس ، النىء والمطبوخ ، العزبة والزواج ، الذكر والانثى ، المركزي والمحيطي . ولعل الدور المنتقل بالتتابع الى الطعام النىء والطعام المطبوخ في تقدمات الزواج - المتميزة بدورها بالنسبة الى الذكر والانثى في المحيط الهادي كله - يؤيد . عند اللزوم ، أهمية المناهج الكامنة الاجتماعية وانتشارها الجغرافي .

لن نلجأ الى مقارنة بهذا الاتساع . وسنقتصر على ملاحظة تماثلات بنية القرية التروبريانية مع الظاهرات الاندونيسية . فالتقابل بين مركزي ومحيطي ، أو داخلي وخارجي ، سرعان ما يذكر بتنظيم بادوج

---

(٣) بول رادان ، ثقافة الوينباغو : كما وصفوها بانفسهم ، المنشورات الخاصة

لمؤسسة بولينجن ، ١٤ ، ١٩٤٩ ، ص ٢٨ .

(٤) ب. مالىنوسكي ، حياة البدائين الجنسية في ميلانيزيا الشمالية - الغربية ،

نيويورك - لندن ، ١٩٢٩ ، مجلد ١ ، ص ١٠ .



القسم الغربي من جاوا في بادوج داخليين - معتبرين كأعلى  
ومقدس - ، وبادوج خارجيين - معتبرين كأدنى ومدنسين (٥) . وربما  
دنبغي مقارنة التقابل ، كما لاحظ كروف (٦) ، من التقابل بين «معطي»  
النساء و «أخذها» ، في انظمة الزواج غير المتناظرة ، المطبقة في آسيا  
الجنوبية الشرقية ، حيث يعتبر المعطون أعلى مقاما من الآخذين ، من  
جهة المكانة الاجتماعية والسلطة السحرية ، الامر الذي يقودنا الى التفريق  
الصيني بين نوعين من الاقارب ، هما تانغ و بياو . كما ان اعتبار البادوج  
حالة انتقالية بين تنظيم ثلاثي وتنظيم ثنائي قد يعيدنا الى اوماراكانا التي  
تنقسم ، في آن واحد ، الى دائرتين اثنتين ، مقسمة بدورها الى ثلاثة  
قطاعات ، مخصصة على التوالي لعشيرة الرئيس الامومية ؛ وزوجات  
الرئيس ( اي ممثلي العشائر الحليفة ) ؛ واخيرا ، للعامّة ، المتفرعين  
بدورهم الى مالكي القرية الثانويين والغرباء غير المالكين . لا يمكن أن ننسى،  
على أية حال ، ان بنية البادوج الثنائية لاتعمل على صعيد القرية ، بل  
تحدد العلاقات بين منطق تشمل كل منها على قرى عديدة ، الامر  
الذي يستدعي تحفظا كبيرا . بيد ان الاستاذ جوسلان دوجونغ استطاع  
تعميم الملاحظات المتعلقة بالبادوج تعميما صحيحا ، على صعيد آخر .  
فقد لاحظ ان التقابل الخاص بهم يثير تقابلات أخرى ، في جاوا وسومطرة:  
التقابل بين «اقارب المزداد» و «اقارب المزداد الاعلى» ( وهذا «صيني»  
جدا ) ؛ ويقاربها من التقابل بين التجمع والمجموعات الصغيرة المتفرقة ،  
اي بين kampung «ساحة القرية المزدحمة بالمباني» و bukit ،  
«المنطقة المحيطة البعيدة عن المركز» لدى مينانغكابو (٧) : اذا ، بنية  
مشتركة المركز ، ولكنها ، على ساحة القرية ، موضوع نزاع مصطنع  
بين ممثلي الجماعتين : «البحارة» من جهة ، و «الجنود» من جهة

(٥) ن . ج . جيز ، البادوج ، لايدن ، ١٩٥٢ .

(٦) فان دير كروف ، الثنائية والنقيضة الرمزية في المجتمع الاندونيسي ،

الانثروبولوجي الامريكي ، عدد خاص ، مجلد ٥٦ ، ع ٥ ، ص ٢١ ، ١٩٥٤ .

(٧) جوسلان دو جونج ، تركيب مينانغكابو ونفري - سيميلان السياسي والاجتماعي

في اندونيسيا ، لايدن ، ١٩٥١ ، ص ص ٧٩ - ٨٠ ، ٨٢ - ٨٤ .



أخرى ، مرتبين حسب بنية قطرية (شرق وغرب على التوالي) . والمؤلف نفسه يطرح مسألة العلاقة بين طرازي البنية ، طرحا غير مباشر ، عندما يلاحظ : « حتى أن الامر سيكون اكثر اهمية في معرفة ما اذا كان تقابل الكامبونغ والبوكيت يطابق تقابل كوتو - بيليانغ وبودي - تجانياغو » ، بعبارة أخرى ، انقسام ميناغكابو السابق الى نصفين ، المفترض من قبله .

ونحن نرى أن التمييز على درجة أكبر من الاهمية ؛ فمن الواضح أن التقابل بين القرية المركزية والمحيط يطابق تقريبا البنية الميلانيزية الموصوفة اعلاه ؛ غير أن الشبه مع بنية قرية الوينباغو المشتركة المركز غريب إذ أن المخبرين يدخلون في وصفهم ، بصورة عفوية ، خصائص بيئية تسمح لهم ، كما في اندونيسيا ، بتكوين مفهوم عن التقابل : وهو هنا بين الحلقة المحيطية Tcioxueura والأرض المستصلحة ، ( التي تقابلها القرية المبنية ) ، والتي تقابل بدورها الغابة التي تشتمل على الكل ( انظر شكل ٧ ) . وسيلاحظ ، اذا ، بفائدة خاصة جدا ، أن الاستاذ جوسلان دو جونغ يعثر على نمط البنية ذاته لدى نيجري - سامبيلان في شبه الجزيرة الماليزية ، التي تسود فيها المقابلة بين الساحل ( الأعلى ) والداخل ( الأدنى ) ، المضاعفة بتقابل ، شائع جدا على القارة وفي الجزر ، بين حقول الارز وبساتين النخيل من جهة ( اي الزراعة ) والجبال والوديان ( اي الاراضي غير المحروثة والاراضي البائرة ) ، من جهة أخرى (٨) . اضع أن المجموعة الهندية الصينية تعرف تقسيمات من النمط ذاته .

\*

\* \*

تمسك جميع المؤلفين الهولنديين بالتشديد على المفارقات الغريبة التي تظهرها هذه الانماط المعتمدة من التنظيم الاجتماعي ، والتي تقدم

---

(٨) مصدر مذكور ، ص ص ١٣٠ ، ١٦٥ ، ١٦٧ .



اندونيسيا مجالا ممتازا لدراستها . فلنحاول تبسيطها ، وراءهم .  
تواجهنا ، أولا ، اشكال من الثنائية طاب لبعضهم احيانا ان يخمنوا فيها  
آثار نظام قديم مؤلف من نصفين . ولايجدي الدخول في هذه المناقشة :  
فالنقطة الهامة في نظرنا هي ان هذه الثنائية نفسها مزدوجة : متصورة  
حيناً ، على ما يبدو ، كنتيجة ثنائية تناظرية ومتوازنة بين بعض الفئات  
الاجتماعية ومظاهر العالم المادي والصفات المعنوية او الميتافيزائية :  
اي - بتعميم المفهوم المعروف اعلاه بعض الشيء - بنية من نمط قطري؛  
ومتصورة حيناً آخر ، بالعكس ، في منظور مشترك المركز ، مع فرق  
واحد هو عدم تساوي حدي التقابل ، بالضرورة ، من ناحية المكانة  
الاجتماعية او الدينية او الاثنتين معا .

بالطبع ، قد تكون عناصر البنية القطرية غير متساوية ايضا . حتى  
ان هذه الحالة هي اكثر الحالات تواترا ، اذ اننا نقع ، من اجل تسمية  
هذه العناصر ، على عبارات مثل : اعلى وادنى ، اكبر واصغر ، نبيل  
ورجل الشعب ، قوي وضعيف ، الخ . ولكن عدم المساواة المشار اليه  
لايوجد دائما بالنسبة للبنىات القطرية ، ولايتفرع ، بأية حال ، من طبيعة  
هذه البنيات ، المشربة بالمبادلة . بل يؤلف ، كما لاحظت سابقا (٩) ،  
نوعا من لغز يشكل تفسيره احد اهداف هذه الدراسة .

الانصاف التي تترتب عليها التزامات متبادلة وتتمتع بحقوق  
تناظرية ، كيف السبيل الى ان تكون متدرجة اجتماعيا في الوقت نفسه ؟  
ان عدم المساواة ، في حالة البنيات المتحدة المركز ، امر طبيعي ، نظرا  
لان العنصرين مرتبان ، تقريبا ، بالنسبة لنقطة اسناد واحدة : المركز ،  
الذي تقترب منه احدى الدائرتين لانها تحتويه ، فيما تبتمد عنه الدائرة  
الثانية . اذا ، ثمة ثلاث مسائل تطرح من هذه الزاوية ، هي : طبيعة  
البنىات القطرية ، وطبيعة البنيات المتحدة المركز ، وسبب كشف معظم

---

(٩) ليفي - ستروس ، المبادلة والتدرج الاجتماعي ، في الانثروبولوجي الامريكي ،



البنيات الاولى عن طابع من اللاتناظر يتناقض في الظاهر مع طبيعتها ،  
ويضعها ، بالتالي ، في منتصف الطريق بين الاشكال القطرية النادرة  
المتناظرة تماما ، والبنيات المتحدة المركز غير المتناظرة دائما .

ثانيا ، تبدو البنيات الثنائية الاندونيسية - سواء ظهرت بمظهر  
قطري او مشترك المركز - انها تتعايش مع بنيات مكونة من عدد وتر من  
العناصر ، ثلاثة في اغلب الاحيان ، ولكنها تكون ايضا ٥ و ٧ و ٩ . فما هي  
العلاقات التي تجمع هذه الانماط ، غير القابلة للتبسيط في الظاهر ؟  
تطرح المسألة ، على نحو خاص ، بصدد قواعد الزواج ، نظرا لوجود  
تنافر بين الزواج الثنائي ، الذي يرافق ، عادة ، انظمة الانصاف ذات  
الزواج الخارجي ، والزواج الاحادي الجانب ، الذي كثر العثور عليه  
في اندونيسيا ، منذ اعمال فان وودن . في الواقع ، ينطوي التفريق بين  
بنت العمة وبنت الخال ، على ثلاث فئات متميزة في الاقل ، وهو  
مستحيل بفئتين . ومع ذلك ، وجدت ، في امبوان ، على ما يبدو ،  
انصاف متحدة بنظام مقايضات غير متناظرة ؛ اصف وجود اثار تقابلات  
من نمط ثنائي ، في جاوا وبالي وغيرها ، مقترنة بتقابلات اخرى ، بحيث  
يدخل فيها ٥ او ٧ او ٩ فئات . وعليه ، لو تعذر رد التقابلات الثانية  
الى الاولى ، المتصورة بتعابير البنية القطرية لاشتملت المسألة على حل  
نظري ، شريطة تصور الثنائية في شكل متحد المركز ، نظرا لتخصيص  
الحد الاضافي للمركز ، فيما تكون الحدود الاخرى مرتبة في المحيط ترتيبا  
تناظريا . وكما لاحظ الاستاذ جوسلان دو جونج ، كل منظومة فردية  
يمكن ردها الى منظومة زوجية ، وذلك بمعالجتها من زاوية « تقابل  
المركز مع الجوانب المتجاورة . » هنالك ، اذا ، علاقة ، شكلية في الاقل ،  
بين فئة المسائل الاولى والفئة الثانية .

✱

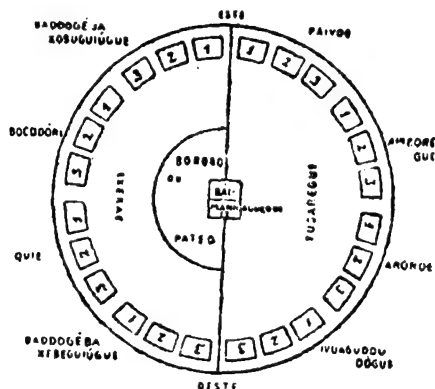
✱ ✱

طرحنا في الفقرات السابقة ، على مثال امريكي شمالي ، مسألة  
وضع تخطيطية لنماذج البنيات الثنائية وكذلك الجدلية التي توحد



هذه البنيات ؛ وقد اغتنت هذه المرحلة الاولى من المناقشة ، بامثلة ميلانيزية واندونيسية . وفي عرض المرحلة الثانية ، اود ان اثبت ، على الاقل ، امكان اقتراب المسألة من حلها ، بدراسة مثال جديد ، مستعار هذه المرة ، من شعب امريكي جنوبي هو البورورو .

لنذكر سريعا ببنية البورو ( شكل رقم ٩ ) . في المركز ، بيت الرجال ، منزل العازبين ، ومكان اجتماع الرجال المتزوجين ، وهو ممنوع تماما على النساء . ويحيط به من كل جهة ارض دائرة واسعة ؛ وفي الوسط



شكل رقم ٩ - مخطط قرية البورورو  
( عن ألبيزيتي )

ساحة الرقص ، الملاصقة لبيت الرجال . وهي رقعة من الارض المطروقة ، وخالية من النباتات ، ومحاطة بأوتاد . وفي وسط العيص ، الذي يغطي الباقي ، أزقة صغيرة تقود الى الاكواخ العائلية في المحيط ، موزعة في دائرة تتأخم الغابة . ويسكن هذه الاكواخ الأزواج والزوجات وأولادهم . نسبهم امومي واقامتهم تتبع مكان الام . والتقابل بين المركز والمحيط هو ، اذا ، تقابل بين الرجال ( مالكي البيت الجماعي ) والنساء مالكات الاكواخ العائلية في المحيط .

نحن امام بنية متحدة المركز ، واضحة تماما امام الفكر الاهلي ،



الذي تعبر فيه العلاقة بين المركز والمحيط عن تقابلين الاول بين الذكر و الانثى ، كما راينا ، والثاني بين المقدس و المدنس : فالمجموعة المركزية ، المكونة من بيت الرجال وساحة الرقص ، تستخدم مسرحا للحياة الاحتفالية ، بينما يخصص المحيط لنشاطات النساء البيتية ، البعيدة بطبيعتها عن اسرار الدين ( مثل صنع الرومب واستعماله اللذين يتمان في بيت الرجال ويحرمان على انظار النساء تحت طائلة الموت ) .

بيد ان هذه البنية المتحدة المركز تتعايش مع بنيات اخرى من نمط قطري . فقرية البورورو مقسومة ، اولاً ، الى نصفين بمحور شرقي - غربي ، يوزع العشائر الثماني الى مجموعتين كل منها من اربع عشائر ، تطبق علانية نظام زواج خارجي . ويتقاطع هذا المحور مع آخر ، عمودي عليه ، في اتجاه شمالي - جنوبي ، يعيد توزيع العشائر الثماني الى مجموعتين اثنتين من اربع ، تسميان على التوالي ، « المجموعة العليا » و « المجموعة الدنيا » ، او - عندما تكون القرية واقعة على ضفاف النهر - مجموعة « عالية النهر » ومجموعة « سافلة النهر » .

هذا الترتيب المعقد مفروض على القرى الدائمة والمعسكرات الليلية الموقته على السواء : وفي هذه الحالة الاخيرة تقيم النساء والاولاد في دائرة على المحيط بنسق وضع العشائر ، بينما يمهّد الفتيان في المركز رقعة من الارض تحل محل بيت الرجال وساحة الرقص (١٠) .

وقد شرح لي اهالي نهر فرميلو ، في عام ١٩٣٦ ، ان الاكواخ ، في فترة ازدهام القرى ، كانت مرتبة بالطريقة ذاتها ، وانما في عدة دوائر متحدة المركز ، بدلا من دائرة واحدة .

اطلعت ، عند كتابة هذه السطور ، على اكتشافات بوفرتي بوينت

---

(١٠) كولباتشيني والبيزيتي ، حول البورورو الشرقيين ، سان باولو ، ١٩٤٢ ،



الاثريّة ، من لوزيانا ، في وادي الميسيسيبي الاسفل (١١) . فاسمحوا لي ان افتح هلالين بهذا الشأن ، لان هذه المدينة ، التي ترقى الى بداية الالف الاولى قبل عصرنا ، تكشف عن شبه غريب مع قرية البورورو في صورتها الماضية . فالخطط مضمن الاضلاع ( تذكروا عشائر البورورو الثماني ) والمساكن مرتبة في ستة صفوف ، بحيث كان المجموع يتخذ شكل ستة مضمنات اضلاع متحدة المركز . والقرية مقطوعة بمحورين متعامدين ، شرق - غرب ، وشمال - جنوب ، وتتميز نهاياتهما بجثوات على شكل طير (١٢) ، عثر على اثنتين منها ، في الشمال والغرب على التوالي ، فيما دمر الحت الاخرين ، على الأرجح ، عندما غير نهر اركانساس مجراه . واذا كنا نشير الى العثور على بعض آثار حرق الاموات في جوار احدى الجثوات ( الجثة الغربية ) ، فلن ننسى التذكير في هذه المناسبة بـ « قريتي موتى » البورورو ، الواقعتين على التوالي عند طرفي محور النصفين ، الشرقي والغربي .

نحن ، اذا ، امام نمط بنية يرقى ، في امريكا ، الى ماض بعيد جدا ، وعثر على بعض اشباهه ، في ماض اقرب ، في بوليفيا والبيرو ، واكثر قربا ايضا ، في البنية الاجتماعية لسيوكس امريكا الشمالية ، وفي بنية جيه او انسبائهم في امريكا الجنوبية .



واخيرا ، تحتوي قرية البورورو على شكل ثالث من اشكال الثنائية ، شكل ضمني ، بقي خفيا حتى الآن ، ويتطلب عرضه دراسة جانب آخر من جوانب البنية الاجتماعية ، قبل كل شيء .

سبق ان ميزنا في القرية بنية متحدة المركز وبنيتين قطريتين .

---

(١١) جيمس آ. فورد ، لغز بوفرتي بوينت ، مجلة التاريخ الطبيعي ، مجلد ٦٤ ،

ع ٩ ، نيويورك ، تشرين الثاني ١٩٥٥ ، ص ص ٤٤٦ - ٤٧٢ .

(١٢) يعتقد البورورو بدورة من الهجرات ، تكتمل بشكل طير .



ومظاهر الثنائية المختلفة هذه تفسح المكان أيضا لبنية ثلاثية : ذلك أن كلا من العشائر الثماني مقسمة ، في الواقع ، الى ثلاث طبقات ساسميا : عليا ووسطى ودنيا ( ع ، و ، د ، في المخطط أدناه ) . ولقد اثبت في عمل آخر (١٢) ، مستندا الى الاستاذ آلبيزيتي (١٤) ، ان القاعدة التي تنظم زواج احد اعضاء الطبقة العليا من الطبقة المناظرة حتما ، واحد اعضاء الطبقة الوسطى من الوسطى ، واحد اعضاء الطبقة الدنيا من الدنيا ، حولت مجتمع البورورو من نظام زواج ثنائي خارجي ، الى نظام زواج لحمي ثلاثي حقيقي ، نظرا لاننا امام ثلاثة مجتمعات فرعية ، يتألف كل منها من افراد لا تربطهم صلة قرابة باعضاء المجتمعين الفرعيين الآخرين ، وهي : مجتمع الاعلين والوسط والادنين . واخيرا ، تضمن العمل نفسه مقارنة سريعة بين مجتمعي بورورو وجيه القاطنين في الوسط والشرق : أي آبنايه وشيرانتيه وتامبرا ، تسمح بافترض تنظيم اجتماعي من الطراز نفسه بالنسبة للمجموع .

لو كان زواج البورورو الخارجي يكشف عن طابع ظاهرة ملحقة ، لخفضت دهشتنا من عمل الاستثناء من قاعدة زواج النصفين الخارجي لصالح زوجين من عشائر أحد النصفين ، يختصان بامتياز الزواج فيما بينهما . ولكن ، يتسنى عندئذ استخلاص شكل ثالث من اشكال الثنائية . لنفرض ١ و ٢ و ٣ و ٤ عشائر أحد النصفين ، و ٥ و ٦ و ٧ و ٨ عشائر النصف الآخر ، حسب نسق ترتيبها المكاني على دائرة القرية . ان قاعدة الزواج الخارجي تعلق لصالح ١ و ٢ من جهة ، و ٣ و ٤ من جهة أخرى . يترتب علينا إذا ، ان نميز ثمانية انواع من علاقات الجوار ، بحيث تستتبع اربعة منها الزواج فيما تستبعده اربعة ، وهذه الصياغة الثنائية الجديدة لقانون الزواج الخارجي تعبر عن الواقع وعن الانقسام الظاهر الى نصفين ،

(١٢) آلبيزيتي ، اسهامات تبشيرية ، منشورات الجمعية البرازيلية للانثروبولوجيا والاتنولوجيا ، ريدودو جانيرو ، ١٩٤٨ ، ٢٤ ، ص ٨ .

(١٤) كلود ليفي - ستروس ، البنيات الاجتماعية في البرازيل الاوسط والشرقي ( الفصل السابع من هذا الكتاب ) .



على السواء :

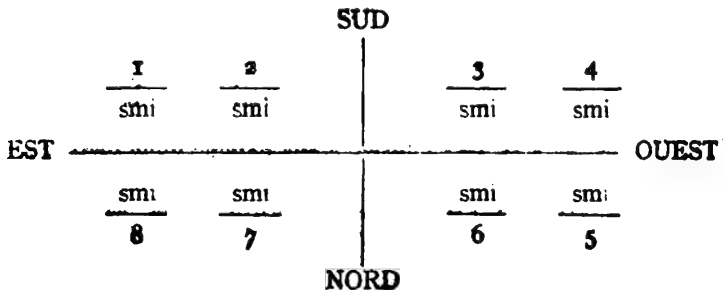
زواج ممكن ( + )  
او مستبعد ( - )

ازواج العشائر التي  
تقيم علاقات جوار

+	٢ ، ١
-	٣ ، ٢
+	٤ ، ٣
+	٥ ، ٤
-	٦ ، ٥
-	٧ ، ٦
-	٨ ، ٧
+	١ ، ٨

أي ٤ + و ٤ - .

أما وقد فرضنا ذلك ، فسنلاحظ أن قرية البورورو تكشف عن شذوذين جديرين بالملاحظة . يتعلق الشذوذ الأول بترتيب ال (ع، و، د)\* في النصفين اللذين يطبقان نظام زواج خارجي مزيف . ذلك أن هذا الترتيب منتظم داخل كل نصف فقط ، حيث نكون ( بحسب الآباء الساليزيين ) أمام سلسلة من الاكواخ بمعدل ثلاثة لكل عشيرة في نسق : ع ، و ، د ؛ ع ، و ، د ، الخ . غير أن نسق تعاقب ال ( ع ، و ، د ، ) في أحد النصفين معكوس بالنسبة لنظام التعاقب في النصف الآخر : بعبارة أخرى ، إن تناظر الطبقات بالنسبة الى النصفين هو في مرآة ، نظرا لالتقاء نصفي الدائرة ب ٢ ع ، في أحد الطرفين و ٢ د ، في الطرف الآخر . فاذا أهملنا انحناء القرية ، يكون لدينا هذا المخطط :



\* ع ، و ، د = S ، m ، i على التوالي .



حيث الارقام من ١ الى ٨ تمثل العشائر ، والاحرف ع ، و ، د ، الطبقات التي تتألف منها كل عشيرة ، والخط الافقي ، شرق - غرب ، محور النصفين اللذين يتبعان نظام الزواج الخارجي الكاذب ، والخط العمودي شمال - جنوب ، محور النصفين الاعلى والادنى .

ينتج عن هذا الترتيب الجدير بالملاحظة ان الاهالي ، على ما يبدو ، لا يتصورون قريتهم ، على الرغم من شكلها الدائري ، موضوعا واحدا يمكن تحليله الى قسمين ، بل بالاحرى موضوعين متميزين ومقرونيين .

وننتقل الآن الى الشذوذ الثاني . في كل نصف ، ١ - ٤ و ٥ - ٨ ، تحتل عشيرتان وضعا ممتازا ، بمعنى انهما تمثلان ، على الصعيد الاجتماعي ، بطلي بانتيون البورورو الكبيرين المعظمين : باكورورو وإيتوبوريه ، حارسي الغرب والشرق . ففي المخطط اعلاه ، تمثل العشيرتان ١ و ٧ باكورورو ، والعشيرتان ٤ و ٦ إيتوبوريه . الامر بسيط بالنسبة الى ١ و ٤ الواقعتين ، على التوالي في الغرب والشرق ؛ ولكن لماذا ٧ وليس ٨ ؟ ولماذا ٦ وليس ٥ ؟ اول جواب يخطر في البال هو ان العشائر المفوضة بهذه الوظائف ، ينبغي ان تكون ايضا في تماس مع احد المحورين ، شرق - غرب ، وشمال - جنوب : ف ١ و ٤ في تماس مع المحور شرق - غرب ، وهما في الطرفين ومن جهة واحدة ؛ و ٦ و ٧ تلاصقان المحور شمال - جنوب ، وفي طرف واحد وانما من جهتين . وبما ان ١ و ٧ في الغرب و ٤ و ٦ في الشرق ( بالتعريف ) ، فليس ثمة وسيلة اخرى لتلبية شرط التجاور .

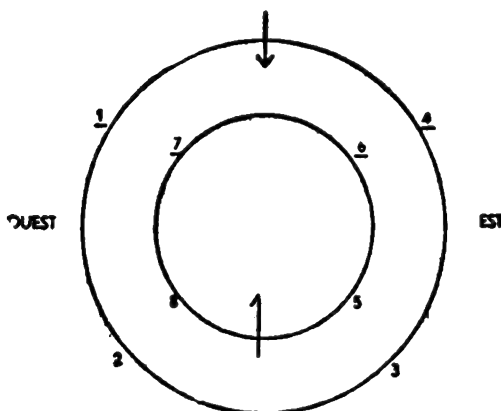
ولكن اسمحوا لنا بأن نلاحظ - مع الحذر التام الذي تستدعيه معالجة مسألة تجريبية بهذه الطريقة النظرية - ان فرضية واحدة تعرض هذين الشذوذين . قد يكفي التسليم بأن البورورو ، كالوينباغو ، يتصورون بنيتهم الاجتماعية في منظورين ، قطري ومتحد المركز ، معا . فلو كان أحد النصفين ، أو كلاهما ، يتصور نفسه ، بانتظام أو عرضاً ، مركزيا والآخر محيطيا ، لانطوت العملية العقلية اللازمة للانتقال من مثل



هنا للترتيب النموذجي الى ترتيب القرية الواقعي ، على :

١ - فتح الدائرة الداخلية من الجنوب ونقلها نحو الشمال .

٢ - فتح الدائرة الخارجية من الشمال ونقلها نحو الجنوب ( شكل رقم ١٠ ) . ولو عكست الاتجاهات ، لاستطاع كل نصف ان يتصور نفسه ، ويتصور الآخر ، كمرکزي او محيطي ، حسب مشيئته ، وتلك حرية غير مبالية قطعاً ، نظراً لان نصف سيرا هو حالياً أرقى من نصف توغاريه ، فيما تذكر الاساطير بوضع معكوس . اصف ان سيرا ليسوا أكثر قداسة ، حتماً ، من توغاريه ، ولكن يبدو كل نصف انه يقيم ، على الأقل ، علاقات ممتازة مع نمط معين من المقدس ، يسمى ، للتبسيط ، دينيا بالنسبة الى سيرا ، وسحريا ، بالنسبة الى توغاريه ...



الشكل رقم ١٠ - انتقال من بنية متحدة المركز الى بنية قطرية



لنلخص سمات مجتمع البورورو الرئيسية . لقد استخلصنا ثلاثة منها ، تكمن في :



١ - عدة اشكال من الثنائية القطرية ( ا - محور شرق - غرب ذي زواج خارجي كاذب ؛ ب - محور شمال - جنوب غير وظيفي في الظاهر ؛ ج - تفرع علاقات التجاور بين العشائر تفرعا ثنائيا ذا زواج خارجي ) ؛

٢ - عدة اشكال من الثنائية المتحدة المركز ( تقابلات بين : ذكر - انثى ؛ عزوبة - زواج ؛ مقدس - مدنس ، واخيرا امكان تصور البنيات القطرية في شكل متحد المركز والعكس بالعكس ، وهي ظاهرة مستنتجة هنا ، وسنثبت تحققها التجريبي فيما بعد ، لدى تامبرا الشرقيين ) ؛

٣ - بنية ثلاثية ، تقوم باعادة توزيع جميع العشائر الى ثلاث طبقات لحماية ( كل منها مقسومة الى نصفين يطبقان نظام زواج خارجي ، فيكون مجموعها ست طبقات ، وكذلك سنجد لدى تامبرا ست طبقات مذكورة).

ان نكون امام تعقيد يلزم التنظيمات الثنائية ، كما اثبتناه اعلاه ، بامثلة مستعارة من امريكا الشمالية ، واندونيسيا وميلانيزيا ، فذلك يظهر جيدا من ملاحظة اضافية . يتألف مركز القرية المقدس ، لدى بورورو ، من ثلاثة اقسام : بيت الرجال ، الذي يتبع نصفه الى سيرا ونصفه الآخر الى توغاريه ، نظرا لانه مقطوع بالمحور شرق - غرب ( مما يؤيده اسم كل من البابين المتقابلين ) ؛ وساحة الرقص ، الى جانب بيت الرجال الشرقي ، حيث تستعاد وحدة القرية . وعليه ، ذلك هو وصف المعبد البالييني ، حرفا فحرفا ، بساحتيه الداخليتين اللتين ترمزان الى ثنائية الكون ، وساحته الخارجية التي ترمز الى التوسط بين هذه الحدود المتخاصمة (١٥) .



يشتمل نظام تامبرا الشرقيين الاجتماعي على التشكيلات التالية :

(١٥) فان دير كرويف ، مصدر مذكور ، ص ٨٥٦ .



١ - نصفين يتبعان نظام زواج خارجي ونسباً امومياً ، شرقياً وغربياً على التوالي ، بدون تمتع أحدهما بحق التقدم . بيد أن قواعد الزواج تذهب إلى أبعد من مجرد زواج النصفين من الأبعد ، إذ أن جميع أولاد العم ( أو الخال ) من الدرجة الأولى هم أقران محرمون ؛

٢ - طبقات لقبية ، اثنتان للنساء و  $3 \times 2 = 6$  للرجال . فحمل اسم من الأسماء يؤدي ، بالنسبة إلى الجنسين ، إلى تقسيم إلى جماعتين تسميان على التوالي : **كاماكرا** ، « أصحاب ساحة القرية ( المركزية ) » و **أتوككاماكرا** ، « أصحاب الخارج ؛ »

٣ - إن للطبقات اللقبية ، بالنسبة إلى الرجال ، وظيفة مكملية ، تكمن في توزيعها إلى جماعات « الساحة » الست ، التي تجتمع ، ثلاثة فثلاثة ، في نصفين ، شرقي وغربي ، لايتزوجان من الأبعد ، وهما مختلفان ، بتأليفهما ، عن النصفين المذكورين في ( ١ ) ؛

٤ - وأخيراً ، أربع طبقات سن ، يفصل بين كل منها والتي تليها عشر سنوات ، مؤلفة أربعة فروع ، موزعة على أزواج من الطبقات المتعاقبة في نظام نصفين ( الرابع ) يختلفان عن الانصاف السابقة ، ويسميان أيضاً النصف الشرقي والنصف الغربي .

تستدعي هذه المنظومة المعقدة بعض الملاحظات . هناك قاعدتان للنسب : امومية للانصاف ذات الزواج الخارجي ، على الأقل من حيث المبدأ ، نظراً لأن القاعدة الفرعية ( التي تحرم الزواج بين أولاد العم من الدرجة الأولى ) يمكن أن تفسر ، من زاوية التحليل الصوري ( إذ لا شيء يؤكد أن الحالة هي كذلك فعلاً ) ، كنتيجة تقاطع النسب الامومي الصريح مع نسب أبوي مضمّر ، أي نظام نصفين مزدوج .

أما قاعدة النسب الثانية فتعمل لصالح الطبقات اللقبية . فالأسماء



تنتقل من العمة الى بنت الاخ بالنسبة الى النساء ، ومن الخال الى ابن  
الاخت بالنسبة الى الرجال .

كما ان ثلاثة من انظمة الانصاف الاربعة المعددة هي من نمط قطري  
( شرق وغرب ) ، في حين ان النظام الرابع من نمط متحد المركز  
( الساحة المركزية والخارج ) . ويقوم هذا الاخير مقام نموذج ثنائية  
أشمل :

<u>آتوكهاكرا</u>	<u>كاماكرا</u>
غرب	شرق
قمر	شمس
ليل	نهار
فصل امطار	فصل جاف
حطب احرا	نار
ماء	أرض
اسود	احمر

ويقوم النظام ( ٣ ) ، من الناحية الوظيفية ، بدور في احتفالات  
التلقين فقط . وينظم النظام ( ١ ) الزواج الخارجي بمعناه العام ، ويحدد  
النظامان ( ٢ ، ٤ ) فريقي رياضة وعمل ، يعمل الاول اثناء فصل الامطار  
والثاني اثناء الفصل الجاف .

ولكي يكون العرض تاما ، نضيف جماعة اخيرة من الانصاف المذكورة ،  
وظيفتها احتفالية بحتة ومقتصرة على بعض الاعياد .

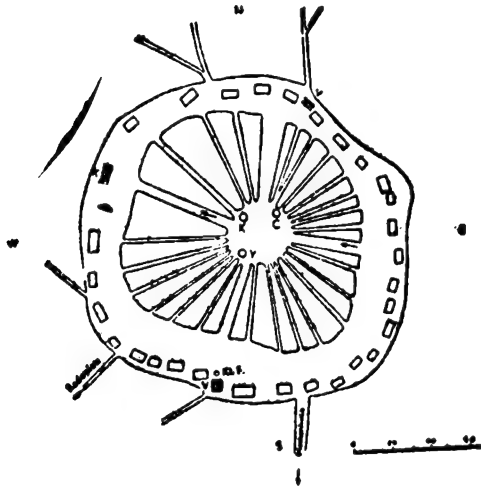
على الرغم من ان ثغرات كتب نيموينداجو (الذي اقتبسنا منه جميع  
المعلومات السابقة ) ( ١٦ ) تحول دون صياغة المنظومة صياغة كاملة ، فمن  
الواضح اننا نعثر ، في هذه المتاهة من الانظمة ، على السمات الاساسية

---

( ١٦ ) نيموينداجو ، تامبرا الشرقيون ، منشورات جامعة كاليفورنيا في علم الآثار  
والاثنولوجيا الامريكية ، مجلد ٤١ ، ١٩٤٦ .



التي تتوخى هذه الدراسة لفت الانتباه اليها ، وهي : اولا ، تجاور بنيات قطرية وبنية متحدة المركز ، مع محاولة ترجمة نموذج الى الآخر . فبالشرق ، في الواقع ، شرق ومركز معا ، والغرب غرب ومحيط معا . واذا صح ، من جهة ثانية ، ان التوزيع بين مركز ومحيط صالح للنساء وللرجال ايضا ، فان الرجال هم وحدهم المخولون تشكيل جماعات الساحة الست . على ان منازل هذه الجماعات ، كما هو الشأن في ميلانيزيا ، لا يمكن ان تصلح لطبخ الطعام ، في حين ان المطابخ يجب ان تقام خلف ( وفي بعض الاحتفالات ، امام ) اكواخ المحيط ، وهذه الاكواخ مؤنثة (١٧) ( شكل ١١ ) .



شكل ١١ - مخطط قرية تامبرا  
( عن نيومينداجو )

كما يشير المؤلف الى ان النشاط الاحتفالي ، اثناء الفصل الجاف ، يجري على « الجادة » ( اي المر الدائري الذي يحيط واجهة اكواخ المحيط ) في حين ان هذا النشاط يقام حصرا على الساحة المركزية ، اثناء فصل الامطار (١٨) .

(١٧) مصدر مذكور ، ص ص ٤٢ - ٤٣ .

(١٨) مصدر مذكور ، ص ٩٢ .



ثانيا ، إن جميع الاشكال الثنائية مركبة مع اشكال ثلاثية ، بطريقتين مختلفتين . فالانصاف تباشر ثالوثا من الوظائف ، النظام (١) ينظم المصاهرات ، والنظامان ( ٢ و ٤ ) الاعمال والتسليلات الجماعية بحسب ايقاع الفصول :

#### مصاهرات

اعمال جماعية =

#### فصل الأمطار

#### الفصل الجاف

ومن جهة أخرى ، يظهر الثالوث ثنائية في عدد جماعات ، «الساحة» المذكورة ، التي هي ست ، ثلاث في الشرق ، وثلاث في الغرب .  
نصل هنا الى لب المسألة : فما هي العلاقة بين أنماط التصورات الثلاثة هذه : الثنائية القطرية ، والثنائية المشتركة المركز ، والثالوث ؟ وكيف يحدث أن ما يسمى عادة « تنظيم ثنائيا » يظهر ، في عدد كبير من الحالات ( وربما في كافة الحالات ) كمزيج معقد من ثلاث صيغ ؟ يحسن تقسيم المسألة ، على ما يبدو ، الى : علاقة بين ثنائية وثلاثية ، وعلاقة بين شكلي الثنائية بحصر المعنى .

ليس في نيتي ان اعالج هنا المسألة الاولى ، التي قد تقودنا بعيدا جدا . وسأكتفي ببيان الاتجاه الذي سينبغي البحث فيه عن الحل . كان المبدأ الاساسي لكتابي **البنيات الاولى للقراءة** (١٩) يقوم على التمييز بين نمطي تبادل اسميتهما مقايضة مقيدة ومقايضة معمة ، الاولى ممكنة فقط بين جماعات بواقع اثنتين ، والثانية توافق عددا غير معين من الجماعات . واليوم ، يبدو لي هذا التمييز ساذجا ، لانه ، أيضا ، قريب



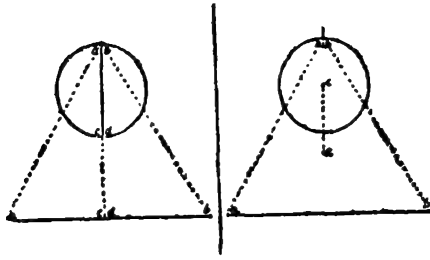
جدا من التصنيفات الاهلية . ان معالجة المقايضة المقيدة ، من الناحية المنطقية ، كحالة خاصة من حالات المقايضة المعممة ، لهو امر طبيعي ومنطقي واقتصادي في آن واحد . واذا ما تأيدت الملاحظات المقدمة في هذه الدراسة بامثلة أخرى، فقد نتوصل الى نتيجة مفادها أن هذه الحالة الخاصة ايضا لا تتحقق تماما ، في التجربة ، مالم يكن ذلك تحت شكل عقلنة ناقصة لبعض الانظمة التي لاتبسط الى ثنائية ، والتي تحاول عبثا تصور نفسها من انواعها .

لو سلم لنا بهذه النقطة ، وان بصفة فرضية عمل ، لنتج ان الثلاثية والثنائية لاتفصلان ، نظرا لعدم تصور الثنائية بهذه الصفة ، بل تحت شكل حدي للاولى . وعندئذ ، يسعنا ان نعرض لجانب آخر من المسألة ، يتعلق بتعايش شكلي الثنائية ، القطري والمشارك المركز . وسرعان ماياتي الجواب : ان الثنائية المشتركة المركز هي نفسها وسيط بين الثنائية القطرية والثلاثية ، وبواسطتها يتم الانتقال من شكل الى آخر .

لنحاول صياغة ايسر صور الثنائية القطرية الممكنة ، من خلال تحقيقها تجريبيا في البنيات القروية كتلك التي وضحناها . سيكفي رسم مخطط قرية على مستقيم . وستمثل الثنائية القطرية بقطعتي مستقيم ، تبدآن من نقطة مشتركة ، وتأخذان امتدادا واحدا .

ولكن العمل بهذه الصورة بالنسبة الى الثنائية المشتركة المركز ، يغير كل شيء : فلو تيسر عرض الدائرة المحيطية على خط مستقيم ( مستمر هذه المرة ، وليس مشكلا من قطعتين ) ، لاصبح المركز خارج هذا المستقيم في شكل نقطة . وسيكون لدينا ، اذا ، خط مستقيم ونقطة بدلا من قطعتي المستقيم ؛ وبما ان عناصر هذا المستقيم الهامة هي الاصل فسيتمكن تحليل التصور الى ثلاثة اقطاب ( شكل رقم ١٢ ) .





شكل ١٢ - تمثيل بنية قطرية ( الى اليسار )  
وبنية مشتركة المركز ( الى اليمين )  
على خط مستقيم .

ثمة ، اذا ، فرق عميق بين الثنائية القطرية والثنائية المشتركة المركز : فالاولى سكونية ، ثنائية لاستطيع ان تتجاوز نفسها ، وتحولاتها لاتتمخض الا عن ثنائية شبيهة بالثنائية التي تم الانطلاق منها. اما الثنائية المشتركة المركز فهي دينامية ، وهي تحمل في ذاتها ثلاثية ضمنية ، او بكلام اصح ، ان كل جهد يبذل للانتقال من الثالوث غير المتناظر الى الزوج المتناظر يستلزم ثنائية مشتركة المركز ، زوجية كالاولى وغير متناظرة كالثنائية .

كما ان الطبيعة الثلاثية للثنائية المتحدة المركز تبرز من ملاحظة اخرى : ذلك انها نظام لا يكتفي بنفسه ، ويترتب عليه الرجوع دائما الى الوسط المحيط . والتقابل بين الارض المنظفة ( الساحة المركزية ) والارض العراء ( الدائرة المحيطية ) يستدعي حدا ثالثا ، دغلا او غابة - اي ارضا لم تحرث - تحيط بالمجموعة الثنائية ، وتشكل امتدادا لها ايضا ، لان الارض المنظفة هي بالنسبة الى الارض العراء ، مثل هذه الاخيرة بالنسبة للارض التي لم تحرث . اما في النظام القطري ، فتمثل الارض غير المحروثة ، بالعكس ، عنصرا غير ملائم ، ويتحدد النصفان بمقابلة احدهما مع الآخر ، ويوهم تناظر بنيتهما الظاهر بتنظيم مغلوق .

وتأييدا لهذا البرهان ، الذي يعتبره بعضهم نظريا للغاية ، يمكن تقديم عدة سلسلات من الملاحظات .



أولا ، تحدث الأمور لدى البورورو ، كما لو كان كل من النصفين ، بالنسبة للمحور الشمالي - الجنوبي ، يستخدم ، لاشعوريا ، طراز عرض مختلف . فعشيرا سيرا ، اللتان تمثلان آلهة الشرق والغرب ، تقعان فعلا في غرب القرية وشرقها . ولكن ، لو حصل تصور التوغاريه بعبارات بنية مشتركة المركز ، لولد عرض دائرة القرية على خط مستقيم مرسوم بدءا من المحور الشمالي - الجنوبي ، خطا مستقيما موازيا للمحور الشرقي - الغربي ، يطابق أصلا مكان العشيرتين ٧ و ٦ ، حارستي الغرب والشرق على التوالي ( النقطتان أ و ب من الشكل ١٢ ، الى اليمين ) .

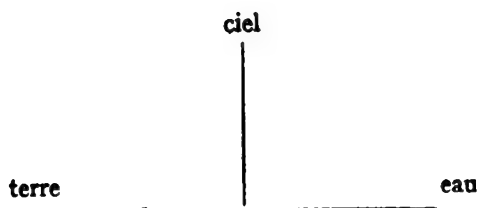
ثانيا ان تصور تنظيم مشترك المركز بشكل تقابل بين نقطة وخط مستقيم (٢٠) ، يوضح على نحو رائع خصوصية الثنائية ( المشتركة المركز والتطرية ) التي تتكرر في عدد كبير جدا من الحالات ، اقصد الطبيعة المتنافرة لبعض الرموز المستعملة للتعبير عن نقيضة النصفين . لاريب في ان هذه الرموز يمكن ان تكون متناظرة : مثل التقابل بين الصيف والشتاء ، الارض والماء ، الارض والسماء ، العلو والاسفل ، اليسار واليمين ، الاحمر والاسود ( او الوان اخرى ) ، النبيل ورجل الشعب ، القوي والضعيف ، الاكبر والاصغر ، الخ . ولكن ثمة ترميز مختلف ، احيانا ، يتم التقابل فيه بين الفاظ متنافرة منطقيا : الاستقرار والتغير ، الكائن والصورورة ، النظام اللغوي المتزامن والنظام اللغوي المتزامن ، البسيط والمبهم ، الاحادي المعنى والغامض ؛ جميع اشكال التقابل التي يتضمني ردها ، على ما يبدو ، الى شكل واحد هو شكل المستمر والمتقطع .

---

(٢٠) لقد رد بعضهم على بانه يمكن تمثيل البنيات من الطراز « المشترك المركز بمستقيمين وليس بمستقيم ونقطة . وقد اعتقدت بإمكان تبني الرسم الثاني الذي هو بسيط للاول ، إذ انني اثبت قليا أن الترتيب في دائرتين مشتركتي المركز انجاز تجريبي لقابلة احق بين المركز والمحيط . وحتى لو تمسكت بالشكل المعقد لظهر حالا الطابع الثاني او الطابع الثلاثي لكل نظام .



ثمة مثال بسيط جدا يقوم مقام مقاربه اولى ، هو مثال الوينباغو الذين تقدم ذكرهم : فنحن هنا امام ثنائية قطرية ظاهرة « عليا » و « دنيا » تخفي على نحو رديء تنظيميا ذا اقطاب ثلاثة يمثل الاعلى بقطب هو السماء ، فيما يمثل الادنى بقطين ، هما البر والماء .



كما يعبر التقابل بين النصفين ، غالبا ، عن جدلية اكثر دقة . هكذا ايلولة الادوار ، لدى الوينباغو انفسهم ، الى النصفين : الحرب والشرطة الى النصف الادنى ، والسلم والوساطة الى النصف الاعلى . اي ان حسن النية الذي يحدد اعضاء النصف الاعلى ، تطابقه ، بالنسبة الى اعضاء النصف الادنى ، وظيفة مزدوجة ، وظيفة حماية من جهة ، ووظيفة قمع من جهة اخرى (٢١) . وفي مكان آخر ، يتقاسم النصفان ، احدهما خلق العالم ، والثاني حفظه ، وليست هاتان العمليتان من نمط واحد ، نظراً لحصول عملية الخلق في لحظة معينة في الزمن، فيما يعتبر الحفظ متmada على الزمن كله . ان التقابل الذي اشرنا اليه في ميلانيزيا وامريكا الجنوبية بين الطعام المطبوع والطعام النقي ( كذلك الذي يوازيه دائما بين الزواج والعزوبة ) ينطوي على تناظر من الطراز نفسه بين الاستقرار والتغير والوحدة والتحول . نرى، اذا، ان النقيضات الصالحة للتعبير عن الثنائية تتعلق بمقولتين مختلفتين : فبعضها متناظر فعلا ، وبعضها الآخر متناظر

---

(٢١) ان هذا التقابل بين لفظين ، احدهما احادي المعنى ، والاخر مبهم ، موجود في كل خطوة من طقوس الباونية ، انظر دراستنا : الرمزية الكونية في البنية الاجتماعية والنظام الاحتفالي لبعض شعوب امريكا الشمالية والجنوبية ، في « الرمزية الكونية » للانار التلكارية الدينية ، سلسلة روما الشرقية ، روما ، ١٩٥٧ .



على نحو كاذب ، وهذه الاخيرة ثلاثية ، مستترة بزوجية بفضل الحيلة المنطقية الكامنة في اعتبار مجموعة مكونة فعلا من قطب ومحور ، طبيعتهما مختلفة ، كحدين متجانسين .



تبقى المرحلة الاخيرة من البرهنة . ما ان نصمم على معالجة اشكال التنظيم الاجتماعي المشار اليها ، الموصوفة عادة بالثنائية ، كتنظيمات ثلاثية حتى تضمحل شذوذاتها ويتيسر ردها جميعها الى نمط واحد من التعقيد . وسنحتفظ فقط بثلاثة من الامثلة المختلفة المناقشة في هذا الفصل ؛ ذلك ان معلوماتنا عن قواعد زواج التاميرا ، وطريقة اندماجها في بنية اجتماعية عسيرة ، هي ، في الواقع ، مجزأة ومبهمه جدا لكي يتسنى تعقيدها . اما الوينباغو والبورورو فأكثر وضوحا ؛ وسنضم اليهما نموذجا اندونيسيا . مع الاشارة الى ان البنيات الاجتماعية الاندونيسية هي ، غالبا ، صياغات جديدة نابت عن البنيات الملاحظة ، نظرا لحالة التفسخ التي وجدت فيها ، عندما تيسرت دراستها . كان انضمام نظام زواج غير متناظر ( من طراز تفضيلي من بنت الخال ) الى نظام ثنائي واسع الانتشار ، على ما يبدو ، في اندونيسيا ، وسنمثله هنا بشكل نموذج مبسط ، يشتمل على نصفين وثلاث طبقات زواجية ، مع العلم بان الرقم ٣ لا يطابق بالضرورة معطى تجريبيا ، بل يقوم مقام رقم ما ، شريطة الا يكون هذا الرقم مساويا لـ ٢ : وفي هذه الحالة قد يصبح الزواج متناظرا في الواقع ، ونخرج من شروط الفرضية .

لو سلمنا بذلك ، لامكن تعقيد نماذجنا الثلاثة : الوينباغو والبورورو والاندونيسية ، في الرسوم البيانية الثلاثة ادناه ، التي تنتمي الى اصل واحد ، ويوضح كل منها جميع خصائص التنظيم المقابل . كما ان بنية الرسوم البيانية الثلاثة متماثلة ، اي :

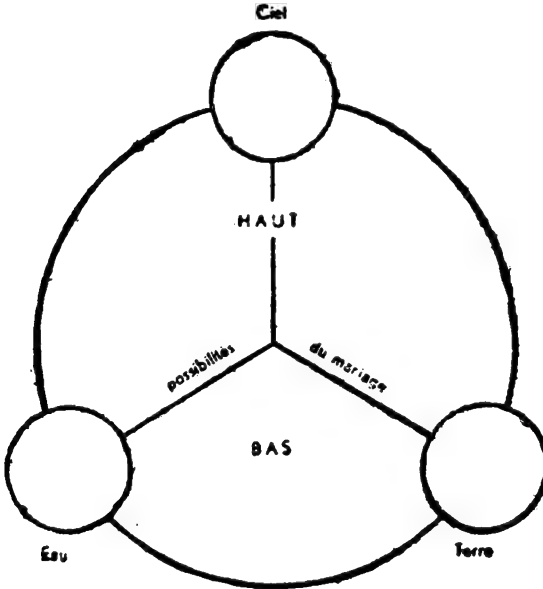
٢ - مجموعة من ثلاث دوائر صغيرة ؛



## ٢ - محور ثلاثي ؛

٣ - دائرة كبيرة ؛ غير أن وظيفة هذه العناصر الثلاثة ليست واحدة بالنسبة لكل منها . فلنبحثها اذا ، بالتتابع .

تشتمل قرية الوينباغو على ١٢ قبيلة موزعة في ثلاث مجموعات ، بمعدل مجموعتين من اربع عشائر ( « اوض » و « ماء » على التوالي ) بالنسبة للنصف الادنى ، ومجموعة واحدة من اربع عشائر ( « سماء » ) بالنسبة للنصف الاعلى . يمثل المحور الثلاثي امكانات الزواج تبعا لقاعدة زواج النصفين من الابعاد . وتشتمل الدائرة الكبيرة ، التي تطابق محيط القرية ، على الكل لتصنع منه وحدة سكنية ( شكل رقم ١٣ ) .



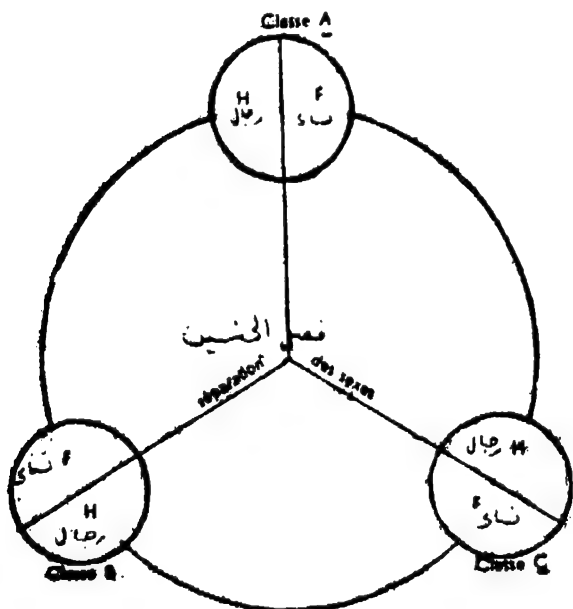
شكل ١٣ - مخطط بنية وينباغو الاجتماعية

اما النموذج الاندونيسي فهو اشد تعقيدا . اصبحنا هنا لانواجه عشائر مجمعة ، بل طبقات زواجية غير سكنية ، يتوزع اعضاؤها في عدة قرى . وقاعدة الزواج غير المتناظر بين هذه الطبقات هي من طراز : رجل ( ١ ) يتزوج امرأة ( ب ) ؛ ورجل ( ب ) امرأة ( ج ) ؛ ورجل ( ج ) امرأة ( ١ ) ، مما ينطوي على :



١ - ثنائية الجنسين داخل كل طبقة ( للاح والاخت مصير زواجي مختلف ) ؛ وقد اشير الى هذه الوظيفة الثنائية في الرسم البياني للمحور الثلاثي الذي يقسم كل طبقة الى جماعتين : الرجال، من جهة، والنساء، من الجهة الاخرى ؛

٢ - الإقامة في مثل هذا النظام ليست هامة ، وتتلقى الدائرة الكبيرة، اذ ١٤ وظيفة اخرى قوامها التعبير عن امكانات الزواج بين رجال طبقة ونساء طبقة اخرى ، مثلما يتيسر التأكد من ذلك باستعراض الرسم البياني استعراضا بسيطا ( الشكل ١٤ ) .



الشكل ١٤ - مخطط بنية اجتماعية  
من نمط اندونيسي

لنتوقف لحظة عند هذه النقطة . يوضح تقعيد النموذج الاندونيسي المتقدم خاصة هامة من خصائص الزواج غير المتناظر . فما ان تحقق شروطه - اي بحد ادنى من ثلاث طبقات - حتى يظهر مبدا الثنائية ،



القائم على التقابل بين الذكر والانثى . وان تكون هذه المقابلة ، اللازمة للتنظيم ، قد قدمت لابندونيسيا النموذج الذي بنت انظمتها الثنائية انطلاقاً منه ، فذلك ينتج ، في رأينا ، من واقع تصور النصفين الاندونيسيين دائماً كنصف مذكر ونصف مؤنث . ولم يبد الفكر الاندونيسي متضايقا من امكان كون النصفين ، في تحققهما التجريبي ، احدهما مذكرا ، والثاني مؤنثا ، واشتمالهما على عدد متساو تقريبا من الاعضاء الذكور والاناث . ولكن ثمة مجتمع آخر من النمط نفسه ( زواج غير متناظر ، مقرون الى نظام ثنائي ) ، هو ميوك كاليفورنيا ، اصطدم افراده بالمشكلة وعانوا صعوبة اكيدة في حلها .

يعبر نصفاً ميوك ، كالنصفين الاندونيسيين ، عن ثنائية عامة للاشياء والكائنات . ويسمى النصفان على التوالي **كيكوا** ( ماء ) و**تونوكا** ( ارض ) ؛ ومع ان جميع الحيوانات والنباتات والمظاهر الفيزيوجرافية \* والظواهر الجوية او الفلكية موزعة بين النصفين فان مبداي الذكر والانثى يشكلان استثناء من هذه الثنائية العامة ، كما لو ان الجدلية الاهلية لم تستطع تخطي البنية الموضوعية القائمة على وجود رجال ونساء في كل نصف . غير ان هذا الوضع الهام لايعتبر امرا مسلما به ؛ بل يتطلب تفسيره اسطورة على قدر كاف من المرافقة : « اتفقت كويوت وزوجها على انجاب اربعة اطفال : صبيين وبنتين ... سمت كويوت احد الصبيين ، **تونوكا** ، واحد البننتين **كيكوا** ، وسمي الصبي الثاني **كيكوا** ، والبنث الثانية **تونوكا** . وهكذا صنعت كويوت النصفين واطلقت على الناس اسماءهم الاولى . » ( ٢٢ ) على ان الزوجين الاصليين لا يكفيان ؛ بل ينبغي ، بحيلة حقيقية من الشعوذة الاسطورية ، افتراض اربع طبقات في البدء ( اي انقسام كل نصف الى مذكر ومؤنث ضمنا ) لتجنب تعبير النصفين عن ثنائية جنسية ، على غرار اندونيسيا ، ولكنه يتعارض مع الوضع التجريبي .

---

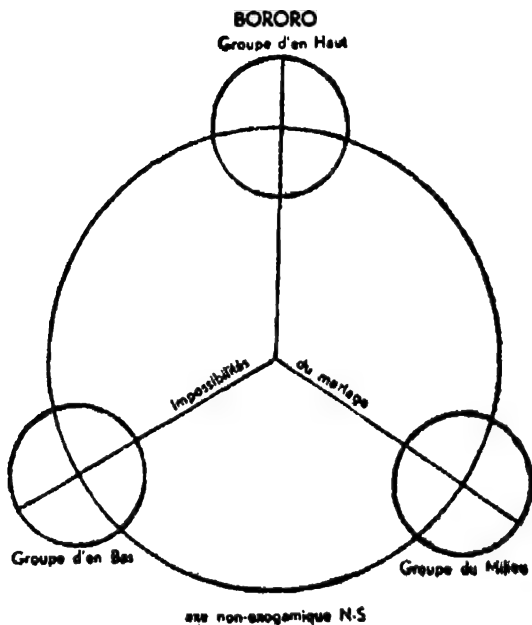
\* الفيزيوجرافيا هي : وصف التفاريس الطوبوغرافية ودراستها .

( ٢٢ ) جيفورد ، نصفاً ميوك ، منشورات جامعة كاليفورنيا ، مصدر مذكور ،

مجلد ١٤ ، ع ٤ ص ص ١٤٣ - ١٤٤ .



ننتقل الآن الى الرسم البياني الثالث ( شكل رقم ١٥ ) ، الذي يمثل بنية البورورو الاجتماعية على منوال الرسمين المتقدمين .



شكل ١٥ - مخطط بنية البورورو الاجتماعية

الدوائر الصغيرة هنا لاتطابق مجموعات من العشائر ( كما هو الحال لدى الوينباغو ) ولا تطابق طبقات ( كما في اندونيسيا ) بل تطابق مجموعات من الطبقات ؛ وتتبع هذه الوحدات نظام زواج داخلي بعكس الحاليتين السابقتين . يذكر المرء ، في الواقع ، ان نصفي البورورو اللذين يطبقان نظام زواج خارجي كاذب يشتمل كل منهما على اربع عشائر مقسمة الى ثلاث طبقات . وقد اعيد جمع الاعلين والاواسط والادنين كافة في الرسم البياني . اذا يصبح التقسيم ذو الزواج الخارجي داخليا في كل مجموعة من الطبقات ، بحسب المبدأ : الاعلون في نصف يتزوجون من الاعلين في النصف الآخر ، والاواسط من الاواسط ، وهكذا . ويقوم المحور الثلاثي عندئذ بالتعبير عن استحقاقات الزواج الخاصة بكل طبقة .



ماهي وظيفة الدائرة الكبيرة هنا ؟ ان علاقتها بالدوائر الصغيرة الثلاث ( مجموعات الطبقات ) وبالمحور الثلاثي ( استحالات الزواج ) تزيل كل شك : فهي تطابق المحور الشمالي - الجنوبي ذي الزواج غير الخارجي الذي يقسم العشائر ، في كل قرية من قرى بورورو ، عموديا على محور النصفين ذوي الزواج الخارجي الكاذب ، الى جماعتين تسميان ، على التوالي ، الجماعة العليا والجماعة الدنيا ؛ او : جماعة عالية النهر ، وجماعة سافلة النهر . وقد لاحظت مرارا ان دور هذا التقسيم الثنائي غامض (٢٢) . وبحق : لوصح التحليل الحالي ، لتمخض عن نتيجة - تدعو الى الدهشة لاول وهلة - مفادها ان المحور الشمالي - الجنوبي لا يقوم بأية وظيفة ، إن لم يكن اتاحة البقاء لمجتمع البورورو . لنتأمل في الرسم البياني : تمثل الدوائر الثلاث الصغيرة جماعات تتبع نظام زواج داخلي ، مجتمعات فرعية تعيش جنبا الى جنب بدون قيام أية صلة قرابة بين اعضائها ابدا . اما المحور الثلاثي فلا يطابق اي مبدأ موحد ، اذ انه ، باعتباره يمثل استحالات الزواج ، يعبر هو الآخر عن قيمة سلبية من قيم المنظومة . إذأ ، إن العنصر الموحد الوحيد المتوفر ، يقدمه المحور الشمالي - الجنوبي ، وإنما بتحفظ : لانه اذا كان يملك دلالة سكنية ، فإن هذه الدلالة تبقى مع ذلك غامضة ؛ فهي على علاقة بالقرية ، ولكنها تقترب بانشطارها الى منطقتين منفصلتين .

يقتضي الامر اختبار هذه الفرضية ميدانيا . ولكن ليست تلك المرة الاولى التي يضعنا البحث فيها امام اشكال تأسيسية قد تسمى من طراز صفر (٢٤) . لعل هذه المؤسسات لانتطوي على اية خاصة جوهرية ، ان لم يكن ادخال الشروط السابقة على وجود التنظيم الاجتماعي الذي تتعلق به ، والذي يسمح وجودها - المجرد من المعنى في ذاته - بفرضها عليه كجملة . قد يصادف علم الاجتماع ، على هذه الصورة ، مشكلة اساسية مشتركة بينه وبين علم اللغة ، ولكنه ، على ما يبدو ، لم يدركها في مجاله الخاص . وتكمن هذه المشكلة في وجود مؤسسات مجردة من المعنى ، ان لم يكن اعطاء معنى للمجتمع الذي يملكها .

(٢٢) ليفي - ستروس ، المدارات الحزينة ، باريس ، ١٩٥٥ ، ص ٢٣١ .

(٢٤) لقد وقع لنا ذلك ، قبل عدة سنوات ، في تعريف قوى الطبيعة . انظر ليفي -

ستروس ، مدخل الى آثار مارسيل موس ... مصدر مذکور ، باريس ، ١٩٥٠ .



بما أن الاسترسال في هذا الموضوع يتجاوز نطاق هذه الدراسة ،  
 سنعود الى انظمتنا الثلاثة التي قديتسنى تلخيص خصائصها في خمس  
 تقابلات مزدوجة .

نحن امام طبقات او عشائر ؛ وهذه العناصر معطاة في مجموعة  
 ( مجموعات عشائر ، مجموعات طبقات ) او منعزلة ( طبقات ) ؛ وقواعد  
 للزواج محددة بطريقة ايجابية او سلبية ، والجنسان متميزان ( في  
 الزواج اللامتناظر ) او مختلطان ( في الزواج المتناظر ، حيث يتبع الاخ  
 والاخت مصيرا زواجيا واحدا ) ؛ واخيرا ، الإقامة هي جانب هام ، أو  
 غير هام ، تبعا للنظام المعتبر . وبذلك ننتهي الى الجدول التالي ، حيث  
 خصصت اشارة ( + ) ، كفيها ، للحد الاول من كل تقابل ، و اشارة ( - )  
 للحد الثاني .

بورورو	اندونيسيا	وينباغو		
+	+	-	طبقة / عشيرة	١
+	-	+	جماعة / وحدة	٢
-	+	+	زواج مقرر / زواج محرم	٣
-	+	-	جنسان متميزان / جنسان مختلطان	٤
+	-	+	الإقامة ذات دلالة / الإقامة غير هامة	٥

يلاحظ أن التقابل رقم ٣ ( زواج ) مزدوج في اندونيسيا بسبب سمة  
 الزواج غير المتناظرة : فبالنسبة الى طبقتين من الطبقات تكون قاعدة  
 الزواج متناظرة بين رجال من ( س ) ونساء من ( ي ) وعكس قاعدة  
 الزواج بين رجال ( ي ) ونساء ( س ) . كما أن التقابل رقم ٥ ( إقامة )  
 مزدوج لدى البورورو للسبب المشار اليه اعلاه : فالمحور الشمالي -  
 الجنوبي ينطوي على إقامة مشتركة ، مع أنه يفصلها ، في الوقت نفسه ،  
 بالنسبة اليه .



يكفي فحص الرسوم التخطيطية للبرهان على أن النموذج المختار يدمج طابعي البنيات الاجتماعية المعنية الثنائي والثلاثي . كما يلاحظ وجود علاقة بين جانبي التقابلات القطري أو المشترك المركز ، بحسب طبيعة الرموز التي خصصت لها هذه التقابلات . في اندونيسيا ، يعبر الجانب القطري عن تقابل : ذكر / انثى ، ويكرس الجانب المشترك المركز للتقابل المتم بين : اعلى / ادنى ( الذي يقدم ثالثا : اعلى ، وسط ، ادنى ) . والامر عكس ذلك لدى البورورو ( ولدى الوينباغو ايضا ) ، فهناك ثالث : اعلى / وسط / ادنى ، او : سماء / ماء / أرض ، يعبر الى الجانب المشترك المركز مهمة التعبير عن التقابل : ذكر / انثى . وقد يفيد البحث ، بمساعدة امثلة اخرى ، عما اذا كانت هذه العلاقة المتبادلة تتحقق ، اي عما اذا كان تخصيص الثنائية المشتركة المركز بالتقابل بين الاعلى والادنى ، يولد دائما تخصيص الثنائية القطرية للتقابل بين الذكر والانثى ، والعكس بالعكس .

يتضح مما تقدم ان التقابل الاعم ( اي التقابل بين البنية الثنائية والبنية الثلاثية ) يتلقى تطبيقات متناظرة ومعكوسة في امريكا الجنوبية وفي اندونيسيا . نحن ، في الحالة الاندونيسية ، امام نظام نصفين مقرون بالمقايضة المعممة ، اي شكل زواج خارجي غير متناظر . اذا ، تحدد البنية الثلاثية جماعات الانساء ، وتحدد البنية الثنائية اتجاهي سير الرجال والنساء ، على التوالي . بعبارة اخرى ، ترجع البنية الاولى الى الطبقات ، وترجع الثانية الى العلاقات بين الطبقات . اما في امريكا الجنوبية ( ولدى جيه ، على ما يبدو ) ، فتستخدم البنية الثنائية ، على العكس ، لتحديد الجماعات ، والبنية الثلاثية لتحديد اتجاهي السير ، ليس للرجال والنساء ، بل للاتجاه المسموح او الممنوع بلاميز بين الجنسين ( اذ ان المقايضة مقيدة ، حسب شكل زواج داخلي متناظر ) . اذا ، ان البنية الثنائية هي التي ترجع هنا الى الطبقات ، والبنية الثلاثية ، الى العلاقات .

كلمة اخيرة اختتم بها هذا المقال . لقد حاولت البرهان فيه على ان دراسة الانظمة الثنائية كشفت مزيدا من الشذوذات والتناقضات



بالنسبة للنظرية المعمول بها ، بحيث يحسن التخلي عن هذه الأخيرة ومعاملة أشكال الثنائية الظاهرة كالتواءات سطحية لبنيات ذات طبيعة مختلفة وأشد تعقيدا بكثير . بيد أن هذه الشذوذات لم تغب إطلاقا عن انتباه اصحاب النظرية الثنائية ، أقصد ريفرز ومدرسته . فلم تكن تضايقهم لانهم كانوا يتصورون التنظيمات الثنائية ( على اساس هذه الشذوذات ذاته ) بمثابة نتائج تاريخية للاتحاد بين شعبين مختلفين بالعرق ، او الثقافة او بمجرد السلطة . وفي مثل هذا المفهوم ، كان في وسع البنيات الاجتماعية المعنية أن تكون في آن واحد ثنائية وغير متناظرة وحتى كان يترتب عليها أن تكون كذلك .

لقد قلب مارسيل موس ، ثم راد كليف - بروان ومالينوسكي اوضاع الفكر الاتنولوجي عندما استعاضوا عن هذا التفسير التاريخي بآخر ، ذي طبيعة نفسية - سوسيولوجية ، قائم على مفهوم المبادلة (٢٥) . ولكن ما ان شكل هؤلاء الاساتذة مدرسة ، حتى استبعدت ظاهرات عدم التناظر الى المرتبة الثانية ، لانها كانت تندمج بشكل رديء في المنظور الجديد . ثم عومل تفاوت النصفين تدريجيا كشذوذ من شذوذات المنظومة . والخطر من ذلك هو اهمال الشذوذات الواضحة المكتشفة فيما بعد اهمالا تاما . فكما حصل غالبا في تاريخ العلم ، جذبت احدى خصائص الموضوع الاساسية ، في بداية الامر ، اهتمام الباحثين بشكل حالة خاصة ، ثم خافوا بعد ذلك من تعريض النتيجة الحاصلة للخطر باخضاعها الى تجربة ادق .

إن نظرية المبادلة ليست محل خلاف . وهي تبقى اليوم ، بالنسبة الى الفكر الاتنولوجي ، قائمة على اساس متين كمتانة اساس نظرية

---

(٢٥) في الحقيقة كان ريفرز يلجأ الى نمطي التفسير معا ، ولم يقل احد بمده شيئا لم يملنه هذا المنظر العظيم . بيد أن ماهو مقترح هنا يبقى صحيحا ، في نطاق اعتراف معاصريه بنسبة تفسيراته التاريخية والجغرافية اليه ، فيما تمثل موس وراد كليف - بروان ومالينوسكي بصمت جانب نظريته السيكلوجي والنطقي وطوره بالدوي المعروف .



الاجاذبية في علم الفلك . غير أن المقارنة تتضمن درسا : فقد وجدت  
الاتنولوجيا في ريفرز عالما يضاهي غاليله في ميدانه ، وفي موس عالما  
يضاهي نيوتن في ميدانه . ولنطمح فقط الى أن يتسنى للتنظيمات الشائية  
النادرة ، التي مازالت تمارس نشاطها انتظار باحث يكون لها في منزلة  
آينشتاين في مجاله ، وذلك في عالم يفتقر الى الحس اكثر من هذا الغضاء  
اللامتناهي ، الذي كان صمته يربع باسكال ، وذلك قبل أن تدق  
بالنسبة لها - وهي اقل حماية من الكواكب - ساعة التفكك القريب .



## السحر والدين







# الفضل التاسع

## الساحر وسحره (١)

يتبين المرء بوضوح اكبر ، منذ اعمال كانون ، الآليات النفسية - الفيزيولوجية التي تركز عليها حالات الموت بالتعزيم أو التعويد ، المؤكدة في مناطق عديدة من العالم : فثمة شخص ، يدرك انه محل رقية مؤذية ، يقتنع قلبيا ، بفعل تقاليد جماعية ، انه محكوم عليه ، ويشاركه اقرباؤه واصدقاؤه هذا اليقين . ومنذ ذلك الوقت تنكمش الجماعة : تتجنب الملعون ، وتتصرف حياله كما لو كان ، ليس ميتا فحسب ، بل مصدر خطر على جواره كله ، وتشير الهيئة الاجتماعية ، في كل مناسبة ، وبجميع تصرفاتها ، بالموت للضحية الشقية ، التي لاتطمح بعد ذلك الى الافلات مما تعتبره قدرها المحتم . وسرعان ماتقام الطقوس المقدسة التي ستقودها الى مملكة الاشباح . أولا ، فالمسحور ، وقد حرم من جميع صلاته العائلية والاجتماعية حرمانا عنيفا ، واقصي عن جميع الوظائف والفعاليات التي يدرك بها الفرد ذاته ، يسترد هذه القوى المستبعدة ولكن لتقصيه عن عالم الاحياء ، وهو لهذا يستسلم لتأثير الرعب الشديد ، الذي يستشعره وذلك لانعدام مفاجيء وكلي لمنظومة الاحالات ( الروابط ) التي يوفرها له تضافر الجماعة واخيرا

---

(١) نشر تحت هذا العنوان ، الازمنة الحديثة ، السنة الرابعة ، ع ٤١ ، ١٩٤٩ ،

ص ٣ - ٢٤ .

(٢) كانون ، موت « الساحر » ، الانثروبولوجي الامريكي ، عدد خاص ، مجلد ٤٤ ،

١٩٤٢ .



للانقلاب الحاسم الذي يجعل منه ، وبعد ان كان ذاتا لها حقوق والتزامات انسانا ميتا يستثير المخاوف ويستدعي الطقوس والنواهي ، فتمام الشخصية الطبيعية وكمالها لا يصمدان امام انحلال الشخصية الاجتماعية (٣) .

كيف تتجلى هذه الظواهر المعقدة على الصعيد الفيزيولوجي ؟ لقد اثبت كانون ان الخوف ، كالفيظ ، يترافق بنشاط كبير للجملة العصبية السمبائية . وهو نشاط مفيد ، طبيعيا ، ويسبب تغيرات عضوية تجعل الفرد قادرا على التكيف مع وضع جديد ؛ ولكن ، اذا كان الفرد لا يملك اي جواب فطري او مكتسب على وضع غريب ، او يتصوره كذلك ، فان نشاط العصب الودي السمبائي يتضخم ويختل نظامه ، وقد يتسبب ، في عدة ساعات احيانا ، بنقص كمية الدم وانخفاض الضغط معا ، مما يلحق بجهاز الدورة الدموية ضررا كبيرا . كما ان رفض الشرب والطعام المتواتر لدى المرضى الواقعين فريسة قلق شديد ، يعجل هذا التطور ، لان الاجتفاف ينشط العصب الودي السمبائي ، وان نقص كمية الدم يتسارع بفعل تزايد نفوذية الاوعية الشعرية . وقد تأيدت هذه الفرضيات بدراسة عدة حالات من الرضوض او الجروح الناجمة عن القصف او الاشتباكات في ميدان المعركة او حتى عن العمليات الجراحية : يقع الموت ، ولايسفر تشريح الجثة عن كشف الخلل .

اذا ، لا يوجد سبب لانكار حقيقة نجوع بعض الممارسات السحرية . على ان نجوع السحر ينطوي ، في الوقت نفسه ، على الاعتقاد بالسحر وظهوره بثلاثة مظاهر متممة : اعتقاد الساحر بنجوع تقنياته ، ثم اعتقاد المريض الذي يعالجه او الضحية التي يعذبها بقدرة الساحر نفسه ، واخيرا ثقة الرأي الجماعي ومقتضياته التي تشكل في كل لحظة نوعا من

---

(٣) وقع أحد الاهلين الاستراليين ، في نيسان ١٩٥٦ ، ضحية تعويذة من هذا النوع ، فنقل في الرmq الاخير الى مستشفى داروين ، ووضع في رئة صناعية وفلدي بالمسبار ، فاستعاد قواه تدريجيا ، مقتنعا بأن « سحر الرجل الابيض هو الاقوى . » انظر آرتور مورلي ، في عدد ١٩٥٦/٤/٢٢ من جريدة لندن ساندي تايمز ، ص ١١ .



حقل جاذبية تتحدد داخله علاقات الساحر بالذين يسحرهم وتحتل مكانها فيه (٤) . على أن ايا من الاقسام الثلاثة المشار اليها ليس قادرا على تكوين تصور واضح عن نشاط العصب الودي السمباتي ، والاضطرابات التي اسماها كانون ذاتية الانضباط . فعندما يزعم الساحر أنه اخرج من جسم مريضه ، بالمص ، شيئا مرضيا ، يعلل وجود الحالة المرضية ، ويعرض حصة كان قد اخفاها في فمه ، كيف يبرر هذا الاجراء في نظره ؟ وكيف يتوصل بريء متهم بالسحر الى نفي التهمة عن نفسه ، اذا كان الاتهام اجماعيا ، باعتبار الوضع السحري ظاهرة اجماع ؟ واخيرا ماهو نصيب قابلية التصديق ، وماهو نصيب النقد ، اللذان يتدخلان في موقف الجماعة ازاء الذين تقرر لهم بسلطات استثنائية وتمنحهم امتيازات هذه السلطات ، والذين تطالبهم ، بالمقابل ، بتعويضات ملائمة ؟ لنبدأ ببحث هذه النقطة الاخيرة .

\*

\* \*

التاريخ ، ايلول ١٩٣٨ . كنا نعسكر منذ عدة اسابيع مع جماعة صغيرة من هنود نامبيكوارا ، غير بعيد من منابع التاباجوز ، في هذه المناطق المقفرة من البرازيل الاوسط ، حيث يشرد الاهالي خلال القسم الاكبر من العام بحثا عن البذور والثمار البرية ، والضرعيات الصغيرة والحشرات والزواحف ، وبصورة عامة عن كل مايمكن أن يحول دون تضورهم جوعا . وقد اجتمع ثلاثون منهم بصورة عفوية ، فرضتها الحياة الراحلة ، في اسر تحت ملاجئ واهية من الاغصان ، لا تؤمن سوى حماية ضئيلة من شمس النهار المحرقة والرطوبة الليلية والمطر والريح . وكان لهذه الجماعة ، مثل اكثر الجماعات ، رئيس مدني ، وساحر لا يتميز نشاطه اليومي في شيء عن نشاط رجال الجماعة الآخرين ، المشتمل على القنص وصيد السمك والاعمال الحرفية . وكان هذا

---

(٤) في هذه الدراسة التي تتناول موضوعا سيكولوجيا اكثر منه سوسيلوجيا ، نعتقد أن في مقدورنا أن نهمل ، عندما لا تدعو الضرورة ، التمييزات التي لابد منها في علم الاجتماع الديني بين مختلف طرق العمليات السحرية ومختلف انماط السحرة .



الساحر رجلا قويا ، مرحا ، يبلغ تقريبا الخامسة والاربعين من العمر .  
بيد انه تخلف ، ذات يوم ، عن الظهور في المعسكر ، في الوقت  
المعتاد . يقبل الليل وتشتعل النيران ، ويقلق الاهالي ولاينجحون في  
اخفاء قلقهم . اخطار الدغل عديدة : الانهار السيلية ، وخطر الالتقاء  
بحيوان بري كبير كاليغور أو آكل النمل ، وان كان بعيد الاحتمال ، أو  
حيوان مسالم في الظاهر ، بينما هو تجسيد لروح شريرة من ارواح  
المياه والغابات ، وهذا هو اكثر الاخطار مثولا في ذهن نامبيكوارا .  
ولاسيما اننا كنا نلمح كل مساء ، منذ اسبوع ، نيران معسكر خفي تقترب  
من معسكراتنا تارة ، وتبتعد عنها حيناً آخر . وعليه ، تعتبر كل جماعة  
مجهولة معادية بالقوة . وبعد انتظار دام ساعتين ، عم اليقين بموت رفيقهم  
في كمين . وفيما كان ابنه وزوجته الشابتان يبكونه عاليا ، راح الآخرون  
يذكرون بالنتائج الفاجعة التي لايمكن ان يتخلف اختفاء كبيرهم عن اعلان  
وقوعها .

وعند العاشرة مساء ، أصبح الجو لايطاق بسبب الانتظار المفض  
لكارثة وشيكة الوقوع ، والنحيب الذي امتد الى نساء اخريات ، وهياج  
الذكور ؛ فقررنا القيام بالاستطلاع مع عدد من الاهالي ، كانوا قد  
حافظوا على هدوء نسبي . وما ان سرنا مئتي متر تقريبا ، حتى تعثرنا  
بشكل لاحراك فيه ، تعرفنا فيه على رجلنا : كان مقرفصا ، يلزم  
الصمت ويرتعد من برد الليل ، اشعث الشعر ، مجردا من حزامه  
( لايرتدي النامبيكوارا البسة اخرى ) واطواقه واسورته . واستسلم  
لإعادته الى المعسكر بدون صعوبة ، فيما اقتضى خروجه عن صمته  
تعاون اهله وجميع افراد الجماعة . واخيرا ، انتزعوا منه تفاصيل  
حكايته ، نتفة فنتفة . هبت عاصفة - هي أولى عواصف الفصل - بعد  
الظهر ، وحمله الرعد من مكانه الى مكان آخر عيته ، يبعد عدة كيلو  
مترات ، ثم اعاده الى المكان الذي وجدناه فيه ، بعد أن عراه تماما .  
وكان جميعهم ممددين ، وهو يشرح الواقعة . وفي اليوم التالي ، تستعيد  
ضحية الرعد مرحها وحليها ، الامر الذي لم يفاجئ أحدا على ما يبدو ،  
وتستأنف الحياة العادية مجراها .



أيام ، وتنتشر رواية أخرى عن هذه الاحداث الخارقة على لسان بعض الاهالي . ينبغي العلم بأن هذه الجماعة كانت مؤلفة من افراد من اصول مختلفة ، اندمجوا في وحدة اجتماعية جديدة في ظروف غامضة . اهلك وباء القسم الاكبر من احدى المجموعتين قبل عدة سنوات من الاندماج ، فاصبح عدد افرادها غير كاف للعيش عيشة مستقلة ، وانشقت الثانية عن قبيلتها الاصلية ووجدت نفسها فريسة للصعوبات ذاتها . اما متى وفي اية ظروف التقت المجموعتان وقررتا توحيد قواهما ، الاولى تعطي للتشكيل الجديد رئيسه المدني والثانية رئيسه الديني ، فهذا ما لم نستطع معرفته ؛ بيد ان الاندماج كان حديثا حتما ، اذا لم يكن قد وقع اي زواج بين الفئتين عند التقائنا بهم ، على الرغم من اعطاء وعد باطفال احدهما للآخرى ؛ وعلى الرغم من وحدة العيش ، ظلت كل منهما محتفظة بلغتها الخاصة ، ولاستطيع الاتصال مع الثانية الا بواسطة اثنين او ثلاثة من الاهالي يتكلمون اللغتين .

واليكم ، بعد هذه الايضاحات الضرورية ، ما كان يقال همسا : ثمة اسباب وجيهة للافتراض بأن الجماعات المجهولة التي كانت تتجول في الدغل قد قدمت من قبيلة الجماعة المنشقة التي ينتمي اليها الساحر . وكان هذا الاخير ، نظرا لتعديه على صلاحيات زميله الزعيم السياسي ، قد اراد الاتصال مع مواطنيه القدامى ، لالتماس عودته الى الاسرة ، او تعريضهم على مهاجمة شركائه الجدد ، او تطمينهم على تصرفات هؤلاء حيالهم ؛ لقد كان على اية حال بحاجة الى عذر للتغيب ، فكانت قصة خطفه على اجنحة الرعد وما تلاها من اخراج . كان اهالي الجماعة الاخرى هم الذين اشاعوا هذا التفسير الذي صدقوه سرا ، وبعث فيهم القلق . على ان رواية الحدث الرسمية لم تناقش علنا قط ، وبقيت حتى ذهابنا بعد ذلك بمدة وجيزة ، مقبولة من الجميع جهارا (هـ) .

ربما سنكون مع ذلك قد ادهشنا هؤلاء المتشككين لو كنا نذرنا بحيلة



بهذا القدر من الاحتمال ، كانوا انفسهم يخللون دوافعها بكثير من الدقة  
السيكولوجية والحس السياسي ، لاتهم حسن نية ساحرهم ونجوعهم  
في الواقع ، لم يحمل على أجنحة الرعد حتى نهر اناز ، بل كان كل شيء  
عبارة عن اخراج . ولكن ربما كانت هذا الامور ستقع ، بل وقعت فعلا في  
ظروف اخرى ، وكانت تنتمي الى مجال التجربة . وعلاقات الساحر  
الحميمة بالقوى فوق الطبيعية أمر مؤكد ؛ اما ان يكون ، في مثل هذه  
الحالة الخاصة ، قد تذرع بسلطته لاختفاء نشاط دينوي ، فذلك مجال  
التخمين ومناسبة تطبيق النقد التاريخي . النقطة الهامة هي ان الاحتمالين  
ليسا مانعين لبعضهما بالتب ، اكثر مما هو ، بالنسبة لنا ، اعتبار  
الحرب الجهود الاخير للاستقلال الوطني ، او نتيجة لدسائس تجعل  
المدافع . ان التفسيرين متعارضان منطقيا ، ولكننا نسلم بامكان صحة  
هذا أو ذاك حسب الاحوال ؛ وبما انهما معقولان بالتساوي ، فاننا نتفق  
بسهولة من احدهما الى الآخر ، بحسب المناسبة والوقت ، وهما  
يستطيعان ، في نظر كثير من الناس ، ان يتعايشا في الشعور بغموض  
إن الشعور الفردي لا يستند الى هذين التفسيرين المتناقضين ليختتم بهما  
تحليلا موضوعيا ، مهما يكن اصلهما العلمي ، بل يتذرع بهما ، بالاحرى ،  
كمعطيات مكملة ، تقتضيها مواقف مهتزة وغير مهيأة ، تتسم بالنسبة  
لكل منا بطابع تجربة . بيد ان هذه التجارب تبقى ناقصة فكريا ، وغير  
محملة شعوريا ، مالم تندمج بهذه البنية الوهمية او تلك العائمة في  
ثقافة الجماعة والتي يتيح تمثيلها وحده توضيح بعض الحالات الذاتية ،  
وصياغة بعض الانطباعات غير القابلة للصياغة ودمج بعض التجارب  
الغامضة في نظام .

\*

\* \*

ستتضح هذه الآليات على نحو أفضل على ضوء الملاحظات القديمة  
التي وضعتها الباحثة الرائعة ستيفنسون عن « زوني » المكسيك



الجديد (٦) . اصببت فتاة ، تبلغ اثني عشر عاما من العمر ، بنوبة  
فصبية اثر إقدام مراهق على تناول يدها ؛ فيتهم هذا الاخير بالسحر  
ويقاد امام محكمة كهنة القوس . وعشا ينكر ، خلال ساعة ، معرفة شيء  
من علوم السحر والتنجيم . ونظرا لظهور هذه الطريقة في الدفاع  
عديمة الفعالية ، ولان جريمة السحر كانت تعاقب لدى الزوني بالموت ،  
فتمّ المتهم خطته ، وارتجل حكاية طويلة شرح فيها الظروف التي احاطت  
بتعلمه السحر وكيف انه تلقى من شيوخه مادتين ، احدهما تبعث  
الجنون في الفتيات والثانية تشفيهن . لقد كانت هذه النقطة تشكل  
تحفظا لبقا ضد التطورات اللاحقة . وعندئذ ينذر بصنع هذه العقاقير ،  
ويُرسل الى منزله تحت حراسة شديدة ، فيعود بجذرين استخدمهما  
في الحال وسط طقوس معقدة تظاهر خلالها بانخطاف ناجم عن ابتلاع أحد  
المقارنين ، عاد بعدها الى الحالة الطبيعية بفضل العقار الآخر . وبعد  
ذلك جرّع المريضة الدواء وأعلن شفاءها . ورفعت الجلسة الى صباح  
اليوم التالي . الا أن الساحر المزعوم فر ليلا . وسرعان ما قبض عليه ،  
وعقدت عائلة الضحية محكمة لتابعة الدعوى . وامام اصرار قضاته الجدد  
على رفض روايته السابقة ، يخترع الصبي رواية أخرى : كان جميع  
آبائه واجداده سحرة ، فاستمد منهم قدراته المدهشة كالتحول الى هرة  
وملء فمه باشواك الصبار وقتل ضحاياه - طفلين وثلاث بنيات وصبيين -  
بقذف هذه الاشواك عليهن ؛ كل ذلك بفضل ريش سحري يتيح له  
ولاقربائه مبارحة الشكل البشري . لقد كان هذا التفصيل الاخير  
بشكل خطأ تكتيكيا ، لان القضاة تمسكوا حالا بتقديم الريش كدليل على  
صدق الحكاية الجديدة . وبعد معاذير مختلفة رفضت كلها الواحد تلو  
الآخر ، وجب الانتقال الى منزل اسرة المتهم . وقد بدأ هذا يدعي بأن  
الريش كان مخفيا في جدار ، لم يستطع هدمه . فارغم على ذلك . وبعد

(٦) م . ث . ستيفنسون ، هنود زوني ، التقرير السنوي الثالث والعشرين للكتب  
الأنثروبولوجيا الأمريكية ، واشنطن ، ١٩٠٥ .



أن هدم قسما منه ، وتفحص الانتقاض بعناية ، حاول الاعتذار بفقد  
الذاكرة : فقد خبأ الريش قبل سنتين ونسي مكانه . ويكره على القيام  
بتحريات جديدة ، فيبدأ العمل في جدار آخر ، ظهرت فيه ، بعد سامة  
من العمل ، ريشة قديمة . ويستولي عليها بلهفة ويقدمها الى معذبه  
على انها الاداة السحرية التي كان يتكلم عنها ؛ فأمر بشرح آلية استعمالها  
شرحا مفصلا . وأخيرا ، جر الى الساحة العامة واضطر الى تكرار كامل  
قصته التي أغناها بعدد كبير من التفاصيل الجديدة وختمها بنهاية  
مؤثرة بكى فيها فقدان قدرته الخارقة . فاطمان حكامه وقبلوا بالافراج  
عنه .

إن هذه الحكاية التي اضطررنا الى اختصارها ، للأسف ، وتعريتها  
من كل تلوناتها السيكولوجية ، تبقى مفيدة من نواح عديدة . أولا ، إن  
المتهم ، الملاحق بجريمة السحر ، التي تستتبع الحكم بالاعدام ، لا يحصل  
على البراءة بنفي التهمة عن نفسه ، بل بالاضطلاع بجريمته المزعومة ؛  
أضف انه يصلح دعواه بتقديم روايات متتابعة ، كل منها اغنى بالتفاصيل  
من سابقتها ( وبالتالي اكثر اثما من حيث المبدأ ) . والمرافعة لاتجري ،  
كدعائنا ، باتهامات وانكارات ، بل بمزاعم ومواصفات . والقضاة  
لاينتظرون من المتهم انكار قضية ، او دحض وقائع ، بل يطلبون اليه  
تعزيز منظومة لايملكون سوى جزء منها ، ويريدون منه اعادة انشاء الباقي  
بطريقة ملائمة . وكما تشير الباحثة بصدد احدى مراحل الدعوى :  
« لقد أخذ المحاربون تماما بحكاية الصبي بحيث بدا انهم نسوا السبب  
الاول لمثوله امامهم . » وعندما نبشت الريشة السحرية ، أخيرا ، تلاحظ  
المؤلفة بكثير من العمق : « لقد انتشر الذهول لدى المحاربين الذين هتفوا  
بصوت واحد : ماذا يعني ذلك ؟ » الآن كانوا واثقين من أقوال الصبي  
الحقيقية . « ذهول وليس فوزا بظهور دليل الجريمة المحسوس : لان  
القضاة يحاولون تأكيد حقيقة المنظومة التي يسرت الجريمة بدلا من  
معاقبته . والاعتراف ، المعزز بمشاركة القضاة ، وحتى تواطئهم ، يحول  
المتهم من مجرم الى متعاون مع الاتهام . فبفضله ، يفلت السحر ،  
والافكار المتعلقة به من طريقة وجودها المضنية في الشعور ، كمجموعة



منتشرة من المشاعر والتصورات المصاغة على نحو رديء ، لكي تتجسد في كائن خبرة . ان المتهم المحتفظ به كشاهد، يقدم للجماعة نوعا من رضى الحقيقة اكثف واغنى من رضى العدالة الذي ربما كان سيودي به . واخيرا ، يتوصل المراهق ، بدفاعه البارع ، الذي جعل مستمعيه يدركون بالتدريج الطابع الحيوي الناتج عن تحقيق روايته ( لان الاختيار ايضا ليس بين هذه الرواية او تلك ، بل بين نظام سحري وعدم وجود نظام قطعاً، اي الفوضى)، الى ان يتحول من خطر على امن الجماعة الجسدي، الى ضامن تماسكها العقلي .

ولكن ، هل اقتصر الدفاع حقا على البراعة ؟ كل شيء يحمل على الظن بان المتهم ، بعد ان تردد للعثور على مخرج، يشارك بصدق وحمية – والكلمة ليست قوية جدا – في اللعبة الدرامية التي تنتظم بينه وبين قضاته . يعلن كساحر ، وبالنظر الى وجود سحرة ، قد يكون ساحرا . وكيف يعرف مقدما العلامات التي تكشف له عن ميله ؟ لعل هذه العلامات ماثلة في هذا الامتحان وفي تشنجات الصبية الصغيرة المنقولة الى المحكمة . كما لا تتل ، في نظره ، اهمية تماسك المنظومة ، وتكليفه بدور وضعها عن اهمية امنه الشخصي الذي يجازف به في هذه المغامرة . اذا ، نراه يبني تدريجيا الشخصية التي يفرضونها عليه بمزيج من المكر وحسن النية : مستمدا من معارفه ومن ذكرياته، ومرتبلا ايضا ، وعائشا دوره ، وباحثا في المناورات التي يرسم خطوطها الاولى وفي الطقوس التي يبننها من اجزاء متنافرة ، عن تجربة مهمة ، احتمالها ، على الاقل ، معروض امام جميع الناس . وفي نهاية المغامرة ، ما الذي يبقى من حيل البداية ، وهل لم يخدع البطل بشخصيته ، واكثر من ذلك : هل لم يصبح ساحرا بالفعل ؟ قيل لنا عن اعترافه النهائي : « كلما كان الصبي يمعن في الكلام، كلما كان يستغرق في موضوعه . وكان وجهه يتألق ، احيانا ، بالرضى الناجم عن السيطرة التي حققها على قضاته . » ان تشفى البنية بعد



تجرع الدواء ، ويجري اعداد التجارب المعاشة خلال امتحان بهذه الروعة وتنظيمها ، فلا يلزم اكثر من ذلك ، لكي يقر بريء الجماعة بالقدرات الخارقة التي يمتلكها ، والمعترف بها سابقا من قبل هذه الجماعة .



علينا ان نفسح مكانا اكبر ايضا لوثيقة اخرى نادرة القيمة ، وانما اقتصر الاهتمام بها حتى الان على الناحية اللغوية : هذه الوثيقة هي جزء من سيرة ذاتية أهلية ، جمعها بلغة كواكيوتل ( من منطقة فانكوفيه ، في كندا ) فرانز بواز ، وارفقها بترجمة مواجهة للاصل (٧) .

كان المدعو كوزاليد ( ذلك هو في الاقل الاسم الذي تلقاه عندما أصبح ساحرا ) ليعتقد بقدرة السحرة ، أو ، على الاصح ، بقدرة الشامانية\*، نظرا لان هذا اللفظ انسب للدلالة على طراز نشاطهم النوعي في بعض مناطق العالم ؛ فأخذ يتردد اليهم ، يدفعه فضول لاكتشاف حيلهم وتحذوه رغبة في فضحهم ، الى ان عرض عليه احدهم ادخاله في جماعتهم ، واطلاعه على السر . ويقبل كوزاليد ، وقصته تصف بالتفصيل موضوع دروسه الاولى : فهي مزيج غريب من اليمانية والشعوذة والدجل ، يختلط فيها فن تصنع الاغماء ، والنوبات العصبية ، والتمرن على الاغاني السحرية ، وتقنية الاقياء ، وبعض المفاهيم عن التسمع وفن التوليد واستخدام « الحالمين » ، أي الجواسيس المكلفين الاستماع الى المحادثات الخاصة ونقل عناصر المعلومات سرا الى الشامان عن اصل الآلام التي يعانيها هذا أو ذاك وعوارضها ، ولاسيما ال *ars magna* الذي تمارسه مدرسة شامانية في ساحل المحيط الهادي الشمالي - الغربي ، اي

---

(٧) فرانز بواز ، دين كواكيوتل ، اسهامات جامعة كولومبيا في الانثروبولوجيا ، مجلد ١٠ ، نيويورك ، ١٩٣٠ ، القسم الثاني ، ص ص ١ - ٤١ .  
\* الشامانية : دين بدائي من اديان شمالي آسيا وأوروبا ويتميز بالاعتقاد بوجود عالم محجوب ، هو عالم الالهة والشياطين وارواح السلف ، وانه يستجيب للشامان دون غيره ، وله انتشار ايضا بين هنود امريكا .  
( ٠٢ )



استعمال باقة صغيرة من الزغب يخفيها الممتحن في زاوية من فمه ، لكي يبصقها مخضبة بالدم في اللحظة المناسبة ، بعد أن يكون قد عض لسانه ، او فجر دماء لثته ، ويعرضها بأبهة امام المريض والحضور ، باعتبارها الجسم المرضي المطرود اثر مصاته ومناوراته .

وإذ تأيدت اسوا شكوك كوزيراليد ، يرغب في متابعة البحث ، ولكنه يفقد حريته ، نظرا لانتشار امر تمرينه لدى الشامانية بين الناس . وهكذا تستدعيه ، ذات يوم ، عائلة مريض رأى فيه منقذا ، في منامه . واسفر هذا العلاج الاول ( ولم يقبل بأخذ اتعاب عنه ، ولا عن العلاجات التالية ، باعتباره لم يكمل اربع سنوات نظامية من التمرين ) عن نجاح باهر . بيد انه حافظ على حسه النقدي ، على الرغم من اشتهاه ، منذ ذلك الحين لك « شامان كبير » ؛ فهو يعلل نجاحه باسباب سيكولوجية ، « لأن المريض كان يعتقد بالحلم الذي رآه بصدده اعتقادا جازما . » ويقول انه تعرض الى مغامرة اشد تعقيدا ، كان من المفروض أن تجعله « مترددا أو متأملا » ، وضعته امام عدة طرق تنطوي على « طبيعة خارقة كاذبة » ، فقادته للاستنتاج ان بعض هذه الطرق أقل زيفا من الاخرى : بالطبع تلك التي كانت مصلحته الشخصية مرهونة بها ، الى جانب المنظومة التي راحت تتكون خلصة في ذهنه .

يذهب كوزيراليد في زيارة الى قبيلة كوسكيمو المجاورة ، فيشهد علاجا قام به زملاؤه المشهورون الاجانب ؛ ويلاحظ اختلافا في التقنية ، يصيبه بالذهول : ذلك ان الكهنة لا يبصقون المرض في شكل دودة دامية مكونة من زغب مخفي في الفم ، بل يكتفون ببصق قليل من اللعاب في أيديهم ، يزعمونه « المرض » بجرأة . ماهي قيمة هذه الطريقة ؟ واية نظرية تطابق ؟ وتلح الرغبة على كوزيراليد في اكتشاف « مدى قوة هؤلاء الكهنة ، وما اذا كانت حقيقية ، او إذا كانوا يدعون فقط انهم كهنة » كمواطنيه ، فيطلب تجريب طريقته ، نظرا لفشل علاج اولئك ، ويستجاب طلبه ، وتشفى المريضة .



ويتردد بطلنا ، للمرة الاولى ؛ اذا كان حدث نفسه ، حتى الآن ،  
 بقليل من الاوهام حول تقنيته ، فهاهي تقنية اخرى اكثر زيفا وخداعا  
 والتواء من تقنيته . هو يعطي ، على الاقل ، شيئا مألوفه : يعرض  
 عليهم المرض بشكل مرئي ومشخص ، فيما لايقدم زملاؤه الاجانب  
 شيئا ، بل يزعمون اسر المرض فقط . وطريقته تحصل على بعض النتائج،  
 بينما الاخرى باطلة . وهكذا يجد نفسه في صراع مع مشكلة ليست على  
 الارجح بلا نظير في تطور العلم المعاصر : ثمة منظومتان غير ملائمتين  
 بالتساوي ، كما هو معلوم ، تقدمان مع ذلك ، احدهما بالنسبة للآخرى،  
 قيمة فرقية ، من الناحيتين المنطقية والتجريبية معا . فما هي منظومة  
 الاحالة التي ينطلق منها الحكم عليهما ؟ هل هي منظومة احالة الوقائع ،  
 التي يختلطان فيها ، او منظومتها الخاصة التي تتخذان فيها قيمتين  
 مختلفتين نظريا وعمليا ؟

وكذلك تسلل الشك الى كهنة كوسكيو ، وقد لحق بهم الخزي ،  
 لزوال حظوتهم لدى مواطنيهم : فرميلهم عرض المرض بصورة مادية  
 مع انهم كانوا اسندوا اليه دائما طبيعة روحية ، دون التفكير قط في  
 جعله مرئيا . وهاهم يرسلون اليه رسولا يدعوه الى الاشتراك معهم في  
 مؤتمر سري ، يعقدونه في مغارة . ويذهب كوزاليد ويستمع الى شرح  
 طريقته : « كل مرض عبارة عن رجل : دمايل وتورمات ، حكة وقشور،  
 بثور وسعال ، هزال وعقد درنية ؛ وكذلك تقلص المثانة وآلام المعدة ...  
 وحالما ننجح في اسر روح المرض ، وهي رجل ، يموت المرض ، وهو رجل،  
 وجسدهما يتواريان في داخلنا . » لوصحت هذه النظرية فما الذي  
 ينبغي إظهاره ؟ وما هو سبب « التصاق المرض بيد » كوزاليد عند قيامه  
 بالعلاج ؟ بيد ان كوزاليد يلتجئ وراء الانظمة المهنية التي تمنعه من  
 التعليم قبل اتمام اربع سنوات من التمرين ، ويرفض الكلام . ويبقى  
 مصرا على موقفه عندما يرسل كهنة الكوسكيو بناتهم البكر المزعومة  
 اليه ، لمحاولة اغوائه وانتزاع سره .

عندئذ ، يعود كوزاليد الى قريته فورت رابرت ، ليعلم ان شهرته



المتزايدة سببت القلق لكبير كهنة عشيرة مجاورة ، مما حمل هذا الاخير على تحديه مع جميع زملائه ، ودعوتهم للمباراة معه حول عدد من المرضى . يحضر كوزايليد الى الموعد ، ويشهد عدة معالجات قام بها الكاهن المذكور ؛ على انه لم يفعل اكثر مما فعل الكوسكيمو ، فلم يظهر المرض ، بل اقتصر على ادخال شيء خفي ، « يزعم انه المرض ، » تارة في عمرته المكونة من القشور . وطورا في خشيشته الطقوسية المنحوتة بشكل طير : و « بقوة المرض الذي يعض » اعمدة البيت او يد الممتن ، تصبح هذه الاشياء قادرة على البقاء معلقة في الفضاء . يجري السيناريو المعتاد . ويدعى كوزايليد للتدخل في حالات اعتبرها سابقة ميثوسا منها، فينتصر بتقنية الدودة المخضبة بالدم .

هنا يقع الجزء المؤثر حقا من حكايتنا . فالشامان الشيخ ، في غمرة خجله ويأسه ، لزوال حظواته وانهايار نظلمه العلاجي ، يرسل ابنته الى كوزايليد ترجوه ان يمنح ابيها مقابلة . ويذهب اليه ، فيجد الشيخ جالسا الى جذع شجرة ، الذي راح يتلفظ بهذه الكلمات : « لن نتبادل كلاما سيئا ، ايها الصديق ، بل اود فقط ان تحاول انقاذ حياتي لئلا اموت فجلا . فقد اصبحت سخرية شعبي بسبب ماقتت به انت الليلة الاخيرة . ارجوك ان ترحم . وان تقول لي ماالذي كان ملصقا على راحة يدك في تلك الليلة . هل كان ذلك المرض الحقيقي او كان مختلعا فقط ؟ والغاية من توسلي اليك وطلب الرحمة منك ، هي امكان الاقتداء بك . رحماك يا صديقي . » ولزم كوزايليد الصمت في البداية ، ثم راح يستفسر عن مآثر عمرة الراس والخشيشة ، فريه زميله السن المخبأة في العمرة ، التي تسمح بفرزها في زاوية قائمة على عمود ، والطريقة التي يثبت بها راس خشيشته بين سلاماه لايهام الحضور بأن العصفور يمكث معلقا بيده من منقاره . لاريب في انه كان يكذب ويلفق ، فهو يتصنع الشامانية بسبب المنافع المادية التي يجنيها منها ، و « طمعه بثروات المرضى ؛ » فهو يعرف جيدا تعذر اسر الارواح « لاننا نملك ارواحنا ، » ولهذا يستخدم شحم الامعاء ويزعم ان « الروح هي هذا



الشيء الأبيض المستقر في يده . » وعندئذ تضم الفتاة توسلاتها الى توسلات ابيها : « رحمة به ، لكي يستطيع مواصلة العيش . » ولكن كوزايد يتمسك بالصمت . عندئذ يضطر الكاهن الشيخ الى التوازي ، في الليلة ذاتها ، مع جميع اقاربه ، « مريض القلب » ناشرا الخوف في الجماعة كلها من الانتقامات التي قد يلجأ اليها . بلا جدوى : فقد رجع بعد سنة . واصبح مجنونا كابنته ، ثم مات بعد ثلاث سنوات من عودته .

ويتابع كوزايد مهنته ، غنيا بالاسرار ، فاضحا الدجالين ، ومليئا بالاحتقار لمهنته : « لقد رايت ، مرة واحدة فقط ، شامانا يعالج المرضى بالمص ؛ ولم اتبين اطلاقا ما اذا كان كاهنا حقيقيا ، او متظاهرا . واعتقد انه كان شامانا لسبب واحد هو انه لم يكن يسمح لمرضاه الذين شفاهم بدفع اتعابه . في الحقيقة لم اره قط يضحك . » اذا ، لقد تحول موقف البداية تحولا محسوسا : فقد افسحت سلبية المفكر الحر الجذرية المكان لمشاعر اكثر تنوعا . ثمة كهنة حقيقيون . وهو نفسه ؟ نهاية القصة لانتبهنا بشيء من ذلك ؛ ولكن ، من الواضح انه يمارس مهنته بوعي ، وانه فخور بنجاحاته ، وانه يدافع بحرارة ، ضد جميع المدارس المنافسة ، عن تقنية الزغب المخضب بالدم الذي يبدو انه نسي تماما طبيعته الخداعة والذي كان محل سخريته في البداية .

\*

\* \*

يلاحظ ان سيكولوجية الساحر ليست بسيطة . ولمحاولة تحليلها سنعكف اولا على حالة الكاهن الشيخ الذي الح في التماس الحقيقة من منافسه الشاب عن المرض الملصق في راحة اليد كدودة حمراء لزجة ، والذي يصاب بالجنون بعد ذلك لعدم حصوله على جواب . كان ، قبل الدراما ، يملك معطين : من جهة ، اليقين بوجود سبب للحالات المرضية ، وبامكان التوصل اليه ، ومن جهة اخرى ، منظومة تفسير ، يقوم فيها الابتكار الشخصي بدور كبير ، وتنظم مختلف مراحل المرض ،



منذ التشخيص الى الشفاء . ان هذه الحكمة لواقع مجهول في ذاته ، المصنوعة من اجراءات وتصورات ، مرهونة بتجربة ثلاثية : تجربة الشامان نفسه ، الذي ، اذا كانت دعوته حقيقية \* ، يختبر حالات نوعية ذات طبيعة جسدية نفسية ؛ وتجربة المريض الذي يشعر بتحسن اولا يشعر به ؛ واخيرا تجربة الجمهور الذي يشارك هو نفسه بالعلاج ، والذي يسبب التمرين الذي يخضع له والرضى الفكري والعاطفي الذي يجنيه ، موافقة جماعية تفتتح نفسها دورة جديدة .

ان هذه العناصر الثلاثة لما قد يسمى المركب الشاماني لاتفصل عن بعضها بعضا . ولكن ، يلاحظ انها تنتظم حول قطبين ، احدهما مؤلف من تجربة الشامان الحميمة ، والثاني من الرضى الجماعي . في الواقع ، ليس هنالك ما يدعو للشك في ان السحرة ، او ، على الاقل ، اكثرهم صدقا ، يعتقدون برسالتهم ، وفي ان هذا الاعتقاد ليس قائما على تجربة حالات نوعية . فالاختبارات والتضحيات التي يخضعون لها قد تكفي غالبا لاثارتهم حتى لو امتنعوا عن قبولها كدليل على ميل جاد ومتحمس . ولكن توجد ايضا حجج لغوية اكثر اقناعا لانها غير مباشرة : ففي لغة وينتو كاليفورنيا خمس طرق شفوية تطابق معرفة مكتسبة بالنظر ، وبالانطباع الحسي ، وبالاستدلال ، وبالمحاكمة ، وبالسماح . وجميعها تؤلف مقولة المعرفة بالمقابلة مع التخمين الذي يظهر على وجه مختلف . وللغربة الشديدة ، تظهر العلاقات مع العالم فوق الطبيعي بواسطة طرق المعرفة ومنها طرق الانطباع الحسي (اي التجربة الاكثر عفوية) والاستدلال والمحاكمة . وهكذا ، فالاهلي الذي يصبح شامانا اثر نوبة روحية يتصور حالته حسب قواعد اللغة كنتيجة ينبغي عليه ان يستدل عليها من واقعة مصاغة كتجربة مباشرة ، تكمن في فوزه بقيادة روح ، تؤدي الى خاتمة استنتاجية مفادها انه اضطر الى القيام برحلة الى الآخرة ، وجد نفسه في نهايتها - تجربة مباشرة - بين اقاربه (أ) .

---

\* الدعوة هي الخط الذي اختاره لحياته وأمن به .

(أ) ديميترا كوبولو لي ، بعض نصوص العلاقات الهندية بالعالم فوق الطبيعي ، مجلة

الدين ، ايار ١٩٤١ .



إن تجارب المريض تمثل اقل جوانب المنظومة اهمية ، اذا استثنينا  
توون المريض المعالج بنجاح من قبل الشامان مؤهلا لان يصبح بدوره كاهنا،  
مثلما يلاحظ ، اليوم ايضا ، في التحليل النفسي . على أية حال ، يذكر  
المراء أن الكاهن ليس مجردا تماما من المعارف العملية والتقنيات التجريبية  
التي تفسر جزءا من نجاحه ؛ أما بالنسبة للباقي ، فان بعض الاضطرابات  
الجسدية - النفسية ، بلغة اليوم ، التي تمثل قسما كبيرا من الامراض  
المنتشرة في مجتمعات عامل الامن فيها ضعيف ، يجب أن تخضع غالبا  
لعلم مداواة نفسي . ويحتمل ، اجمالا ، ان الاطباء البدائيين يشفون  
على الاقل قسما من الحالات التي يعالجونها ، شأنهم في ذلك شأن زملائهم  
المتمدنين ، وما كانت ممارساتهم السحرية . بدون هذا النجوع النسبي،  
لتعرف الانتشار الواسع الذي حققته ، في الزمان وفي المكان . بيد أن  
هذه النقطة ليست اساسية ، لانها تابعة لنقطتين اخريين : ذلك أن  
كوزيراليد لم يصبح ساحرا كبيرا لانه كان يشفي مرضاه ، بل كان يشفي  
مرضاه لانه كان قد اصبح كاهنا ساحرا كبيرا . اذا ، نحن مسوقون  
مباشرة الى الطرف الآخر من المنظومة ، اي قطبها الجماعي .

في الواقع ، ينبغي البحث عن السبب الحقيقي لانهار منافسي  
كوزيراليد في موقف الجماعة ، لافي تواتر الاخفاقات والنجاحات . وهم  
انفسهم يشددون على ذلك . عندما يتذمرون من أنهم صاروا اضحوكة  
جميع الناس ، وعندما يتذرعون بخجلهم ، هذا الشعور الاجتماعي الجيد .  
الاخفاق ثانوي ، ويلاحظ ، في جميع احاديثهم ، أنهم يتصورونه وظيفة  
لظاهرة اخرى : اضمحلال الرضى الاجتماعي ، الذي تشكل من جديد ،  
على حسابهم . حول ممتن آخر ونظام آخر . اذا ، المسألة الاساسية  
هي مسألة علاقة الفرد بالجماعة ، أو ، على الاصح ، بين طراز معين من  
الافراد وبعض مقتضيات الجماعة .

عندما يعالج الشامان مريضه ، يقدم مشهدا امام الحاضرين . اي  
مشهد ؟ سنجازف بتعميم بعض الملاحظات بلا حذر ، فنقول انه عبارة عن  
قيام الشامان بتكرار « النداء » اي النوبة الابتدائية التي حملت اليه وحي



حالته . ولكن ، علينا الان نخضع بكلمة مشهد : فالشامان لا يكتفي بتصوير بعض الاحداث او تقليدها بالايماء ؛ بل يعيشها من جديد ، فعلا ، بكامل حيويتها واصالتها وعنفها . وبما أنه يعود في نهاية الجلسة الى الحالة الطبيعية ، نستطيع القول ، مقتبسين لفظة اساسية من التحليل النفسي ، انه **يزيل العقد** . من المعلوم ان التحليل النفسي يسمى « ازالة العقد » هذه اللحظة الحاسمة من العلاج التي يعيش فيها المريض من جديد ، على نحو مكثف ، الوضع الابتدائي الكائن في بداية اضطرابه قبل التغلب على هذا الاضطراب تغلبا نهائيا . وبهذا المعنى يعتبر الشامان مزيل عقد محترفا .

بحثت في مكان آخر عن الفرضيات النظرية التي تلزم صياغتها للتسليم بأن طريقة ازالة العقد الخاصة بكل شامان ، او ، على الاقل ، بكل مدرسة ، يمكن ان تخلص المريض ، رمزيا ، من اضطراباته (٩) . ومع ذلك ، لو اعتبرنا العلاقة الاساسية هي تلك القائمة بين الشامان والجماعة ، لوجب ايضا طرح السؤال من زاوية اخرى ، زاوية العلاقة بين الفكرين السوي والمرضي . وعليه فهما لايتعارضان في المنظور غير العلمي ( ولايستطيع اي مجتمع ان يتباهى بعدم اسهامه فيه ) بل يتكاملان . ذلك ان الفكر السوي ، الذي يتلف الى فهم الكون ، وانما لايتوصل الى السيطرة على آلياته ، يطلب الى الاشياء ان تكشف له عن معانيها ، فيما يلقي طلبه الرفض ؛ وبالعكس ، فان الفكر المرضي يزخر بالتفسيرات والاصداء العاطفية ، وهو مستعد دائما لان يحمل بها واقعا ناقصا على نحو آخر . بالنسبة للاول ، هنالك مالايمكن التحقق منه تجريبيا ، اي مايمكن المطالبة به ؛ وبالنسبة للآخر ، توجد تجارب بلا موضوع ، اي الجاهز . ونقول بلغة علماء اللغة ، ان الفكر السوي يعاني دائما من نقص المؤدى ، فيما يتمتع الفكر المرضي ( على الاقل في بعض تظاهراته ) بوفرة المؤدى . وبالمساعدة الجماعية في العلاج الشاماني تتوطد موازنة بين هذين الوضعين المتكاملين . في مسألة المرض التي

---

(٩) النجوع الرمزي ، الفصل العاشر من هذا الكتاب .



لا يفهمها الفكر السوي ، يدعى السيكيوباتي من قبل الجماعة الى توظيف ثروة عاطفية محرومة بذاتها من نقطة ارتكاز . ويظهر توازن بين ما يعتبر حقا ، على الصعيد النفسي ، عرضا وطلبا ، ولكن بشرطين : ينبغي عن طريق تعاون التقاليد الجماعية والابتكار الشخصي ، اعداد بنية وتعديلها باستمرار ، اي منظومة تقابلات وعلاقات متبادلة ، توحد جميع عناصر وضع شامل يتسع للساحر والمريض والجمهور والتصورات والاجراءات . وينبغي ان يشارك الجمهور الى حد ما ، كالمريض والساحر ، في عملية ازالة العقد ، هذه التجربة المعاشة لعالم من الانتشارات الرمزية التي يستطيع المريض لانه مريض والساحر لانه سيكيوباتي - اي يتمتع كلاهما بتجارب يتعذر دمجها بشكل آخر - ان يجعله يستشف « اشراقاته » من بعيد . عند غياب كل رقابة تجريبية ، ليست ضرورية وحتى ليست مطلوبة ، فان هذه التجربة ، وغناها النسبي في كل حالة ، هي وحدها التي تستطيع ان تسمح بالاختيار بين عدة منظومات ممكنة وتسبب الانتماء الى هذه المدرسة او هذا المتهن (١٠) .



خلافا للتفسير العلمي ، لا يتعلق الامر ، اذا ، بربط بعض الحالات الغامضة وغير المنظمة ، والانفعالات ، او التصورات ، بسبب موضوعي ، بل بتكوين مفاصلها في جملة كلية او منظومة ، باعتبار قيمة المنظومة كامنة في اسهامها بتعجيل هذه الحالات المنتشرة ( المضنية ايضا بسبب انقطاعها او بتقليصها ) وقد تأيدت هذه الظاهرة الاخيرة للشعور بتجربة اصيلة لا يمكن فهمها من الخارج . فالثنائي الساحر - المريض ، وبفضل اضطرابات الاثنين المتكاملة ، يجسد بالنسبة للجماعة ، وبطريقة حسية وحية ،

---

(١٠) بناء على انتقادات ملائمة وجهها الى ميشيل ليريس ، وضحت افكاره المتعلقة بهذه المقارنة ، الواردة هنا بشكل مبسط جدا ، بين الساحر والسيكيوباتي ، وذلك في : مدخل الى آثار مارسيل موس ، في : مارسيل موس ، علم الاجتماع والانتروبولوجيا باريس ، ١٩٥٠ .



تناقضا لاصقا بكل فكر ، غير ان تعبيره السوي يبقى مبهما وغير دقيق : فالمرضى هو سلبية ، واستلاب ذات ، مثلما يعتبر « مالا يصاغ » مرض الفكر ؛ والساحر فعالية ، وفيض ذات ، مثلما الانفعال هو مستودع الرموز . والعلاج يصل هذين القطبين المتعارضين ويؤمن الانتقال من احدهما الى الآخر ، ويظهر ، في تجربة كلية ، تماسك العالم النفسي ، وهو نفسه اعضاء من العالم الاجتماعي .

ندرك هكذا ضرورة توسيع مفهوم ازالة العقد ، او تذويب الانفعال عن طريق بحث المعاني التي يتخذها في العلاجات السيكلوجية الاخرى غير التحليل النفسي ، الذي كان له الفضل الاكبر باعادة اكتشاف هذا المفهوم والتأكيد على قيمته الاساسية . هل سيقال ان التحليل النفسي لايشتمل الا على ازالة عقد واحدة - ازالة عقد المريض - وليس ثلاث ؟ ليس ذلك مؤكدا الى هذا الحد . صحيح ان الساحر ، في العلاج الشاماني ، يتكلم ويزيل العقد من اجل المريض ، الذي يخلد الى الصمت ، في حين ان المريض ، في التحليل النفسي هو الذي يتكلم ويقوم بازالة العقد ضد الطبيب الذي يصفي اليه . بيد ان ازالة عقد الطبيب لكي لا تكون ملازمة لازالة عقد المريض ، مطلوبة بالمقدار نفسه ، فلكي يصبح المرء محللا ينبغي ان يكون قد خضع للتحليل . اما الدور المخصص للجماعة من التقنيتين فهو اصعب تفريقا لان السحر يعيد تكييف الجماعة مع مسائل محددة مسبقا ، بواسطة المريض ، في حين ان التحليل النفسي يعيد تكييف المريض مع الجماعة بواسطة حلول شائعة . ولكن التطور المقلق الذي يميل ، منذ عدة سنوات ، الى تحويل نظام التحليل النفسي ، من مجموعة فرضيات علمية يمكن التحقق منها تجريبيا في بعض الحالات الدقيقة والمحددة ، الى نوع من ميتولوجيا متغلغلة في شعور الجماعة ( ظاهرة موضوعية تظهر لدى عالم النفس بالنزعة الذاتية الى توسيع نظام تفسيرات ، متصورة بمقتضى الفكر المرضى ، الى الفكر السوي ، والى تطبيق منهج يتلاءم مع دراسة الفكر الشخصي فقط على وقائع تدخل في نطاق علم النفس الجماعي ) يجازف بتجديد نظرية التوازي . عندئذ - وربما قبل ذلك في بعض البلدان - ستنفصل قيمة المنظومة عن العلاجات الحقيقية ،



التي سيفيد منها افراد خاصون ، لتقوم على الشعور بالامن ، الذي حملته الى الجماعة الاسطورة التي اسست العلاج ، وعلى المنظومة الشعبية التي سيعاد على اساسها بناء عالم هذه الجماعة .

منذ الآن ، تستطيع المقارنة بين التحليل النفسي وعلوم معالجة سيكولوجية اكثر قدما وانتشارا ، حث التحليل النفسي على تأملات مفيدة حول طريقته ومبادئه . فهو ، اذ يسمح دائما باتساع تجنيد الخاضعين له الذين ، بعد أن كانوا شاذين متميزين يصبحون تدريجيا نماذج للجماعة ، يحول علاجاته الى اهداءات ؛ لان المريض هو وحده الذي يمكن ان يتماثل الى الشفاء . اما غير المتكيف او المتقلب فلا يمكن ان يكونا سوى مقتنعين . عندئذ يتجلى خطر كبير : هو أن العلاج ( بدون علم الطبيب بالطبع ) ، بدلا من أن يفضي الى تحليل اضطراب محدد يراعي القرينة دائما ، يؤول الى اعادة تنظيم عالم المريض المعالج تبعا لتفسيرات التحليل النفسي . اي اننا نقع ، بمثابة نقطة وصول ، على الوضع الذي يقدم منطلقه وامكانه النظري الى المنظومة السحرية - الاجتماعية التي حللناها .

لو صح هذا التحليل ، لوجب أن نرى في التصرفات السحرية الجواب على وضع يتجلى أمام الشعور بتظاهرات انفعالية ، وانما طبيعتها العميقة فكرية . اذ ان تاريخ الوظيفة الرمزية هو وحده الذي قد يسمح بتحليل هذا الوضع الفكري للانسان ، القائل بأن الكون يعني اقل مما ينبغي ، وأن الفكر يملك دائما فيضا من المعاني بالنسبة لكمية المواضيع التي يتسنى له ربط هذه المعاني بها . ان الانسان ، وقد توزع بين منظومتي الاحالة هاتين ، منظومة الدال ومنظومة المدلول ، يطلب الى الفكر السحري أن يقدم له منظومة احالة اخرى ، تتمكن بعض المعطيات المتناقضة حتى ذلك الحين من الاندماج داخلها . ولكن من المعلوم ان هذه المنظومة تنبني على حساب تقدم المعرفة ، الذي ربما كان تطلب تهيئة احدى المنظومتين السابقتين وتعميقها الى درجة ( مازلنا بعيدين عن استشفافها ) اختفاء الآخر فيها . وربما لاينبغي العمل على قيام الفرد ، السوي او السيكوباتي



بتكرار هذه المفامرة الجماعية المزعجة . حتى لو علمتنا دراسة المريض ان كل شخص يرجع تقريبا الى منظومات متناقضة وانه يعاني من تنازعها لما كفى إمكان شكل اندماج معين وفعاليته العملية ، لصحته ، ولكي تكون واثقين من ان التكيف المنجز على هذه الصورة لا يشكل تراجعا مطلقا ، بالنسبة للوضع النزاعي السابق .

إن القضاء على تركيب شاذ محلي بدمجه ، مع التركيبات السوية ، داخل تركيب عام ، وانما جزائي - خارج الحالات الحرجة التي يفرض فيها الفعل نفسه - قد يمثل خسارة في جميع الجداول . ذلك ان مجموعة من الفرضيات الاولية قد تمثل قيمة وسيلية اكيدة بالنسبة للممتن ، بدون حاجة التحليل النظري الى التعرف فيها على صورة الواقع الأخيرة؛ وبدون ضرورة جمع المريض والطبيب بواسطتها في نوع من اشتراك صوفي، يختلف معناه بالنسبة لكليهما ، ويفضي فقط الى اذابة العلاج في تخريف .

وفي الحد الاقصى . ربما لا يطالب التحليل النظري مستقبلا الا بلغة، تصلح لاعطاء ترجمة ، مباحة اجتماعيا ، عن الظواهر التي تكون طبيعتها العميقة قد اصبحت من جديد ، ايضا ، مغلقة على الجماعة والمريض والساحر .







# الفضل العاشر

## النجوع الرمزي (١)

نشر واسن وهولمر نصا سحريا - دينيا كبيرا عن الثقافات الامريكية الجنوبية ، قبل بعض الوقت ، يلقي ضوءا جديدا على بعض جوانب العلاج الشاماني ويطرح بعض مسائل التفسير النظري ، التي يقصر ، في الواقع ، شرح الناشرين الجيد عن استيفائها . ونحن نود استئناف بحثها هنا ، لافي المنظور اللغوي او الاستمراكي ، الذي تمت دراسة النص من خلاله (٢) ، بل لكي نحاول استخلاص علاقاتها التضمنية العامة .

يتعلق الامر بتعزيم طويل ، تشغل روايته المحلية ثماني عشرة صفحة مقطعة الى مئة وخمسة وثلاثين مقطعا ، جمعها هندي عجوز اسمه غويلرمو هايا ، عن قبيلته كونا . من المعلوم ان الكونا يقطنون اقليم جمهورية بناما ، وانهم كانوا محل اهتمام نوردنسكيولد ؛ حتى انه توصل الى تدريب بعض المعاوين من الاهالي . وبعد موته ارسل هايا الى خلفه، الدكتور واسن ، نصا باللغة الاصلية ومرافقا بترجمة اسبانية ، بذل هولمر جهدا كبيرا في مراجعتها .

- 
- (١) نشر هذا المقال ، المهدى الى ريمون دوسوسور ، تحت العنوان ذاته في مجلة تاريخ الاديان مجلد ١٣٥ ، ١٤ ، ١٩٤٩ ، ص ص ٥ - ٢٧ .
- (٢) نيلزم . هولمر وهنري واسن ، مو - ايغالا أو طريق موو ، نشيد طبي من كونا بلاقاما ، فوتسبورغ ، ١٩٤٧ .



يقوم موضوع النشيد على مساعدة ولادة عسيرة ، وهو يستخدم نسبيا في حالات استثنائية ، اذ ان ولادة النساء الاهليات في امريكا الجنوبية والوسطى ، اسهل من ولادة نساء المجتمعات الغريبة . ان تدخل الشامان نادر ، اذاً ، ويقع في حالة الاخفاق ، بناء على طلب القابلة . ويبدأ النشيد بمشهد اضطراب القابلة ، ويصف زيارتها الى الشامان ، وذهابه الى كوخ الواضعة ، ووصوله واستعداداته المؤلفة من تبخيرات الكاكاو المحروق ، وابتهالات ، وصنع صور مقدسة او **nuchu** وتمثل هذه الصور ، المنحوتة في جواهر معينة تمنحها نجوعها ، الارواح الحامية التي يستعين بها الشامان ويقودها الى مسكن **Muu** ، السلطة المسؤولة عن تكوين الجنين . في الواقع ، تعلق الولادة العسيرة بتجاوز **موو** صلاحياتها واستيلائها على **purba** ، او « روح » الام المقبلة . وهكذا ، يتألف النشيد بكامله من بحث : بحث عن **البوربا** المفقودة ، والتي تتم استعدادتها بعد مغامرات عديدة ، مثل القضاء على العقبات ، والتغلب على الحيوانات الكاسرة ، واخيرا مباراة كبرى بين الشامان وارواحهم الحامية ، من جهة ، وموو وفتياتها من جهة اخرى ، بواسطة قبعات سحرية يعجزون عن احتمال ثقلها . وتسمح موو ، المهزومة ، باكتشاف **بوربا** المريضة وتحريرها ؛ وتتم الولادة وينتهي النشيد ببيان الاحتياطات المتخذة للحيلولة دون هرب موو على اثر زائريها . والمعركة لاتشن ضد موو نفسها ، اللازمة للانجاب ، بل ضد تعدياتها فقط ؛ وعند عودة الامور الى نصابها ، تصبح العلاقات ودية ، ووداع موو للشامان يساوي دعوة تقريبا : « يا صديقي **nele** ، متى ستعود لرؤيتي ؟ » ( ١٢٠ ) .

حتى الآن ، استعملنا مكان كلمة نيليه ، كلمة شامان ، التي قد تبدو في غير موضعها ، اذ ان العلاج لا يبدو انه يتطلب ، من قبل المحتفل بالقداس ، نشوة او انتقالا الى حالة ثانية . بيد ان موضوع دخان الكاكاو هو « تعزيز البسته » و « تقويته » نفسه ، و « تشجيعه لمواجهة موو » ( ٦٥ - ٦٦ ) ؛ ولاسيما ان تصنيف كونا ، الذي يميز بين عدة انماط من الاطباء ، يثبت ان لسلطة **نيليه** مصادر فوق طبيعية . ينقسم الاطباء الاهليون الى **نيليه** ، و **inatuledi** ، و **absogedi** . وهذه الوظائف



الآخرة تتعلق بمعرفة الاناشيد والادوية بالدراسة والثابتة بالتجارب ؛  
 فيما تعتبر موهبة نيليه فطرية ، وتقوم على عرافة تكتشف في الحال  
 سبب المرض ، اي مكان خطف القوى الحيوية ، الخاصة او العامة ، من  
 قبل الارواح الشريرة . لان في مقدور نيليه ان يجند هذه الارواح ليجعل  
 منها حماته او مساعديه (٢) . يتعلق الامر ، اذا ، بشامان ، حتى لو أن  
 تدخله في الولادة لا يكشف جميع الخصائص التي ترافق هذه الوظيفة  
 عادة . والنوشو ، الارواح الحامية التي تأتي بناء على دعوة الشامان ،  
 فتتجسد في التماثيل الصغيرة التي نحتها ، تتلقى منه ، فضلا عن الاختفائية  
 والعرافة ال niga ، « الحيوية » و « المقاومة » (٤) التي تصنع منها  
 نيليفام جمع نيليه ) ، اي « لخدمة الناس » ، « كائنات بصورة بشر ، »  
 ( ٢٣٥ - ٢٣٧ ) وانما مزودة بقدرات استثنائية .

يبدو النشيد ، كما اوجزناه باختصار ، انه من نموذج عادي :  
 فالمرضى يتألم لانه فقد قرينه الروحي ، او ، بالاحرى ، أحد أقرانه  
 الخاصين الذين يؤلف مجموعهم قوته الاساسية ( سنعود الى هذه  
 النقطة ) ؛ يباشر الشامان ، بمساعدة ارواحه الحامية ، رحلة في العالم  
 فوق الطبيعي لانتزاع القرين من الروح الشريرة التي أسرته ، وعندما  
 يعيده إلى ماله ، يتماثل هذا الأخير الى الشفاء . أهمية النص الاستثنائية  
 لا تكمن في اطاره الشكلي ، بل في اكتشاف ان Mu - Igala ، اي « طريق  
 موو » ومسكن موو ليسا ، بالنسبة للفكر الاهلي ، مسلكا ومسكنا  
 اسطوريين ، بل يمثلان تماما مهبل المرأة الحاملة ورحمها اللذين يرتادهما  
 الشامان والنوشو ، ويشنون فيهما معركتهم الظافرة .

يقوم هذا التفسير اولا على تحليل مفهوم البوربا . فهذا الأخير مبدا  
 روحي مختلف عن النيفا التي عرفناها اعلاه . والثانية على عكس الاول

---

(٣) نوردنسكولد ، نظرة عامة تاريخية واثنولوجية حول هنود كونا ، نشرها هنري  
 واسن ، غوتبورغ ، ١٩٢٨ ، ص ٨٠ ومايليها .

(٤) المصدر نفسه ، ص ص ٣٦٠ ومايليها ؛ هولمر وواسن ، ص ص ٧٨ - ٧٩ .



لا يمكن اختطافها من مالکها ؛ والبشر والحيوانات وحدهم مزودون بها .  
فانفرسة والحجر يملكان **بوربا** ، ولكنهما لا يملكان **نيفا** ؛ وكذلك الشأن  
بما يتعلق بالجنة ، والنيفا لدى الطفل لا تتطور الا مع السن . يبدو ، اذا ،  
ان في وسعنا ، بدون افراط في الخطأ ، التعبير عن **نيفا** بـ « القوة الاساسية » ،  
وعن **بوربا** بـ « القرين » او « الروح » ، لان هذه الكلمات لا تنطوي بالطبع  
على تمييز بين الحي وفاقد الحياة ( إن كل شيء حي في نظر الكونا ) بل  
تطابقان ، بالاحرى ، المفهوم الافلاطوني لـ « الفكرة » او « المثال الاصلي »  
الذي يُعتبر كل كائن او موضوع انجازة المحسوس .

لقد فقدت مريضة التشيد ، والحالة هذه اكثر من **بورباها** ؛ فالنص  
الاهلي يعزو اليها الحمى ، « لباس المرض الساخن » ، ( ١ ) ، واماكن متفرقة )  
وفقد النظر او ضعفه « تائهة ... نائمة على ممر موو بوكليب ؛ » ( ٩٧ )  
وتصرح للشامان الذي يسألها ، قائلة ان « موو بوكليب قدمت الي وتريد  
الاحتفاظ بـ « *mon nigapurbalele* » للابد » ( ٩٨ ) . يقترح هولمر  
ترجمة **نيفا** بقوة مادية ، و**بوربا** ( ليليه ) بروح او ذات ، ومن هنا :  
« روح حياتها . » ( ٥ ) قد نسرف ، على الارجح ، اذ نوحى بأن **نيفا** ،  
صفة الكائن الحي ، تنتج من وجود عدة **بوربا** متحدة وظيفيا لدى هذا  
الكائن ، وليس من **بوربا** واحدة . بيد ان لكل قسم من الجسم **بورباها**  
الخاصة ، وتبدو **النيفا** انها ، على الصعيد الروحي ، معادل لمفهوم الجهاز  
العضوي : كما ان الحياة تنتج من ائتلاف الاعضاء ، فان « القوة الاساسية »  
ليست شيئا آخر سوى تأزر متناسق بين جميع **البوربا** ، التي يختص  
كل منها بتنظيم عمل عضو خاص .

في الواقع ، لا يسترد الشامان **النيفا بورباليليه** فقط : فاكتشافها  
يتبعه في الحال اكتشاف **بوربا** اخريات ، على الصعيد نفسه ، هي **بوربا**  
القلب والعظام والاسنان والشعر والاذن والاقدام ( ٤٠١ - ٤٠٨ ) ، و  
( ٤٣٥ - ٤٤٢ ) . ومما قد يبعث على الدهشة خلو هذه القائمة من **البوربا**



التي تدير الاعضاء التناسلية . ان يوربا الرحم ، كما يشير الناشران ، ليست ضحية بل مسؤولة عن الاضطراب المرضي . تعتبر موو وبناتها ، المووغان - وكان نوردنسيكولد قد اشار الى ذلك - القوى التي تشرف على تطور الجنين وتمنحه « Ses kurngins » ، او اهلياته (٦) . وعليه ، فان النص لا يحيل مطلقا الى هذه الصلاحيات الايجابية . ذلك ان موو تظهر فيه كمحرض على الاضطراب ، « روح » خاصة أسرت « الارواح » الاخرى الخاصة وشلتها ، فدمرت بذلك المؤازرة التي كانت تضمن تكامل « الجسم الرئيسي » وتمده بـ « نيفا » ٥ ( ٤٣٠ ، ٤٣٥ ) . ولكن يجب أن تبقى موو في مكانها ، في الوقت نفسه : لان الحمله ، محررة البوربا تجازف باثارة هرب موو من الطريق الذي بقي مفتوحا بصورة مؤقتة . ومن هنا الاحتياطات التي يملأ تفصيلها القسم الاخير من النشيد . يستنفر الشامان سادة الحيوانات الكاسرة لحراسة الطريق ، فالاثار مختلطة ، وتنصب شباك من الذهب والفضة ، ويسهر **النيليفان** طوال اربعة ايام ، ويضربون عصيهم ( ٥٠٥ - ٥٣٥ ) . اذا ، ليست موو قوة شريرة للغاية ، بل قوة ضالة . والولادة العسيرة تعلل كتفسير « روح » الرحم بجميع « ارواح » مختلف اجزاء الجسم الاخرى . فما ان تحرر هذه الارواح الاخرى حتى تستطيع تلك استئناف التعاون ، ويجب عليها ذلك . لنشدد منذ الآن على دقة تطابق الايديولوجية الاهلية مع المحتوى العاطفي للاضطراب الفيزيولوجي ، مثلما قد يتجلى أمام شعور المريضة بصورة غير واضحة .

للوصول الى موو ، ينبغي على الشامان ومساعديه ، اتباع « طريق موو » ، التي تسمح تلميحات النص العديدة بتعيينها بالطريقة ذاتها . فعندما انتهى الشامان ، وهو يجلس القرفصاء تحت أرجوحة المريضة ، من نحت **النوشو** ، تنتصب هذه على « مدخل الطريق » ( ٧٢ ، ٨٣ ) ، وبحضها الشامان بهذه الكلمات :

(٦) نوردنسيكولد ، مصدر مذكور ، ص ص ٣٦٤ وما يليها .



المریضة ترقد فی أرجوحتها ، امامکم ؛  
نسیجها الابيض یتمد ، نسیجها الابيض یتحرك بلطف .  
جسد المریضة الضعیف مسجی ؛  
وعندما ینیرون طریق موو ، ترشح هذه الاخیره شیئا شبیها بالدم ؛  
الجریان یمر تحت الارجوحة احمر کالدم ؛  
والنسیج الابيض الداخلی ینزل الی باطن الارض ؛  
وفی منتصف نسیج المراه الابيض ینزل کائن بشری ( ۸۴ - ۹۰ )

لقد جاء معنی الجملتین الاخیرتین ، فی الترجمة ، علی شیء من  
الغموض ، ولكن المترجمین یحیلان ، فی الوقت نفسه ، الی نص اهلی  
آخر نشره نوردنسکیولد ، ینزل کل غموض حول انطباق « النسیج  
الابيض الداخلی » مع الفرج (۷) .

إن « طریق موو » المظلم ، المخضب بدم الولادة العسیره ، والذي  
ینبغی علی **النوشو** أن یتعرفوا علیه ، علی ضوء البستههم وقبعاتهم  
السحرية هو مهبل المریضة حتما . کما ان « مقر موو ، » « النبع  
المضطرب » حیث تقیم منزلها ، یطابق الرحم اذ ان المخبر الاصلي یشرح  
اسم هذا المسکن بعبارة تعنی « طمث المراه المضطرب » المسمى ایضا  
« النبع المظلم العمیق » ( ۲۵۰ - ۲۵۱ ) و « المكان المظلم الداخلی . » (۸)  
. ( ۳۲ )

یکشف النص ، اذا ، عن طابع اصیل یجعله جديرا بمكان خاص بین  
العلاجات الشامانية الموصوفة عادة . فهذه الاخیره تتعلق بثلاثة نماذج ،  
لاینفرد کل منها لنفسه : فاما اقحام الجهاز والعضو المریضین فی معالجة

---

(۷) نوردنسکیولد ، مصدر مذكور ، ص ص ۶۰۷ - ۶۰۸ ؛ هولر وواسن ، مصدر  
مذكور ، ص ۲۸ ، رقم ۳۵ - ۳۹ .

(۸) بالنسبة لبعض الاهلین فی امريکا الجنوبية ، وكذلك فی اللغة الايبيرية ، تعنی  
عبارة « عين ماء » الينبوع .



أو مص يرمي الى اخراج علة المرض التي هي ، عادة ، شوكة أو بلورة أو ريشة ، يظهرها الممتحن في اللحظة المناسبة ( امريكا الاستوائية ، استراليا آلاسكا ) ؛ واما يتركز العلاج ، كما هو الشأن لدى الآروكان ، حول معركة مصطنعة ، تشن في الكوخ ، ثم في العراء ، على الارواح الضارة ؛ واما اخيرا ، كما هو الشأن لدى النافاهو ، يقرأ المحتفل بالقداس تعزيمات ويفرض بعض العمليات ( اقامة المريض على مختلف اجزاء صورة مرسومة على التراب بالرمال وغبار الطلع الملونة ) التي لانتبين علاقتها المباشرة بالاضطراب الخاص المطلوب شفاؤه . وعليه ، ففي جميع هذه الحالات يصعب تفسير طريقة العلاج ( التي تكون ناجعة في الغالب ) : فعندما تتصدى مباشرة الى الجزء المريض تكون حسيّة بشكل بدائي جدا ( خداع محض ، بوجه الاجمال ) لكي نعترف لها بقيمة ذاتية ؛ وعندما تقوم على تكرار طقوس شديدة التجريد في الغالب ، لا نتوصل الى فهم تأثيرها في المرض . ومن الملائم ان نتخلص من هذه الصعوبات باعتبار هذه الطرق معالجات نفسية . ولكن هذا اللفظ سيبقى مجردا من المعنى مالم نحدد طريقة الاستناد الى تصورات نفسية محددة في مكافحة اضطرابات فيزيولوجية محددة ايضا تحديدا جيدا . وعليه ، فان النص الذي حللناه يشارك مشاركة نادرة في حل المسألة . فهو يؤلف تطبيقا نفسيا بصورة بحتة ، اذ ان الشامان لايلمس جسد المريضة ولا يجرعها اي دواء ؛ ولكنه يقحم في الوقت نفسه بصورة مباشرة وصريحة الحالة المرضية ومقرها : فالنشيد يؤلف ، ببساطة معالجة نفسية للعضو المريض ، والشفاء منتظر من هذه المعالجة بالذات .

\*

\* \*

نبدا بتوضيح واقع هذه المعالجة وخصائصها ؛ ثم سنبحث عما قد يكون هدفها ونجوعها . مايدعش في البداية هو ان النشيد ، القائم على صراع درامي بين ارواح معينة وارواح شريرة ، على استعادة « روح » ، يخصص مكان ضيقا جدا للعمل بحصر المعنى : فالمباراة تشغل اقل من صفحة من صفحات النص الثماني عشرة ، والمقابلة مع موو بوكليب ،



صفحتين . وبالعكس ، بسطت المقدمات بسطا وافيا ، وعولج وصف الاستعدادات واعداد **النوشو** وخط السير والآثار بفيض من التفصيلات . وكذلك الشأن في البداية بالنسبة الى زيارة القابلة الى الشامان : فقد تكرر مرتان حديث المريضة مع القابلة وحديث القابلة معها ، اذ ان كل محادث يعيد جملة الآخر تماما قبل رد الجواب :

تقول المريضة الى القابلة : « انا في الحقيقة ارتدي ثوب المرض الساخن ؛ »

وتجيبها القابلة : « انت في الحقيقة ترتدين ثوب المرض الساخن ، وقد ادركت ذلك ايضا . »

( ١ - ٢ )

يمكن التأكيد (٩) ان هذه الطريقة الاسلوبية مألوفة لدى الكونا وتفسر فيما يتعلق بالشعوب القاصرة على التقاليد الشفهية بضرورة ترسيخ ما قيل في الذاكرة على نحو دقيق . بيد انها هنا تطبق ليس على الكلام فحسب ، بل على المساعي :

القابلة تقوم بجولة في الكوخ ؛

القابلة تبحث عن لالىء ؛

القابلة تقوم بجولة ؛

القابلة تضع قدما امام الاخرى ؛

القابلة تلمس التراب بقدمها ؛

القابلة تنقل القدم الاخرى الى الامام ؛

القابلة تفتح باب كوخها ؛ باب كوخها يصر ؛

القابلة تخرج . . . ( ٧ - ١٤ )

---

(٩) هولر وواسن ، مصدر مذكور ، ص ص ٦٥ - ٦٦ .



إن وصف الخروج الدقيق المشار اليه يتكرر عند الوصول لدى الشامان ، وعند العودة الى المريضة ، وعند ذهاب الشامان وعند وصوله؛ ويتكرر الوصف ، احيانا ، مرتين بالعبارات ذاتها ( ٣٧ - ٣٩ و ٤٥ - ٤٧ تكرار ل ٣٣ - ٣٥ ) . اذا ، تبدأ المعالجة برواية الاحداث التي سبقتها وتعالج بعض الجوانب التي قد تبدو ثانوية ( « دخول » و « خروج » ) بفيض من التفاصيل ، كما لو كانت ، كما يقال ، مصورة على فيلم « تصويرا بطيئا » . ويعثر على هذه التقنية في مجمل النص ، ولكنها لم تطبق بمثل هذه المنهجية في أي مكان آخر الا في البداية ، ومن أجل وصف حوادث ذات أهمية مرتدة الى الماضي .

يحدث كل شيء كما لو كان المحتفل بالطقس يحاول استدراج مريضته ، التي تدنى انتباهها الى الواقع بلالرب - وتنهج احساسها - بالمعاناة إلى أن تعيش من جديد ، بطريقة دقيقة جدا ومكثفة جدا ، حالة ابتدائية ، وأن تلاحظ ادق تفاصيلها ملاحظة عقلية . في الواقع ، تدخل هذه الحالة سلسلة من الاحداث التي يؤلف جسد المريضة واعضاؤها الداخلية مسرحها المفترض . وها نحن ننتقل . اذا ، من الواقع الاكثر ابتذالا الى الاسطورة ، من الكون المادي الى الكون الفيزيولوجي ، من العالم الخارجي الى الجسد الداخلي . وسيكون على الاسطورة الجارية في الجسد الداخلي ان تحتفظ بحيوية وطابع التجربة المعاشة ، التي يكون الشامان قد فرض شروطها بواسطة الحالة المرضية وبواسطة تقنية ملحة ملائمة .

تقدم الصفحات العشر التالية ، في ايقاع لاهث ، ذبذبة تسارع بالتدرج ، بين المواضيع الاسطورية والمواضيع الفيزيولوجية كما لو كان الامر يتعلق بالغاء التمييز الذي يفصل بين هذه المواضيع في ذهن المريضة ، وبجعل تمييز خصائص كل من الفئتين متعذرا . فبعد صور المرأة الراقدة في أرجوحتها او في الوضع القبالي الاهلي . ركبناها منفرجتان ومتجهتان نحو الشرق : متاوهة ونازفة دما ( ٨٤ - ٩٢ : ١٢٣ - ١٢٤ : ١٣٤ -



١٣٥ ، ١٥٢ ، ١٥٨ ، ١٧٣ ، ١٧٧ ، ١٧٨ ، ٢٠٢ - ٢٠٤ ) ، تأتي المناداة باسماء الارواح : ارواح المشروبات الروحية ، ارواح الريح والمياه والغابات ، وحتى - شهادة قيمة على ليونة الاسطورة - روح « باخرة الرجل الابيض الفضية اللون . » ( ١٨٧ ) وتلتقي المواضيع : **فالنوشو** ، كالمريضة ، تقطر دما ؛ وآلام المريضة تتخذ ابعادا كونية : « نسيجها الابيض الداخلي يمتد الى باطن الارض ... الى باطن الارض ، وتشكل رشوحاتها بركة ، كالدّم تماما ، حمراء تماما . » ( ٨٩ ، ٩٢ ) وفي الوقت نفسه ، تستهدف كل روح ، عند ظهورها ، وصفا يقظا ، ويفصل الشامان تجهيزها باسهاب : لآلىء سوداء ، لآلىء نارية ، لآلىء قاتمة ، لآلىء مستديرة ، عظام يغور . عظام مدورة ، عظام العنق ، عظام اخرى كثيرة ، عقود فضة ، عظام نثار ، عظام لصنع الناي ، لآلىء من الفضة ( ١٠٤ - ١١٨ ) ؛ ثم تستأنف التعبئة : كما لو لم تزل هذه الضمانات ناقصة ، وكما لو كان الامر يقتضي جمع قوى المريضة ، المعروغة او المجهولة ، من أجل الغزو ( ١١٩ - ١٢٩ ) .

ما ان ندخل قليلا في مملكة الاسطورة . حتى يعرض اختراق المهبل ، مهما بلغت خرافته . على المريضة بعبارات مشخصة ومعروفة . اُضف أن « موو » تشير مرتين اشارة مباشرة الى الرحم وليس الى المبدأ الروحي الذي يدير نشاطه ( « موو المريضة » ، ٢٠٤ ، ٤٥٣ ) ( ١٠ ) . **والنيليفان** هم الذين يضطلعون هنا بالمظهر ويتصنعون مناورة القضيبي المنتصب ، للدخول في طريق موو :

**قبعات النيليفان تلمع : قبعات النيليفان تبيض ؛**

**النيليفان يستوون وينخفضون ( ؟ ) ، كاطراف ، في استقامة تامة ؛**  
**النيليفان يتحولون الى مربعين ( ؟ ) . النيليفان يصبحون مربعين (؟)؛**  
**من أجل خلاص روح حياة المريضة ( ٢٣٠ - ٢٣٣ ) .**



ثم :  
راح النيليفان يتمايلون باتجاه رأس الارجوحة ، أخذوا يتجهون نحو  
الاعلى ، مثل nusupane ( ٢٣٩ ) ( ١١ ) .

تطمح تقنية القصة ، اذا ، الى اعادة تجربة حقيقية ، تقتصر الاسطورة  
فيها على تبديل مكان ابطالها . فهؤلاء يدخلون في الفوهة الطبيعية ،  
ولعل المريضة ، بعد كل هذه التوطئة النفسية ، تحس فعلا بدخولهم .  
انها لاتحس بهم فحسب ، ولكنهم « يوضحون » - من اجلهم بلاريب ،  
ومن أجل العثور على طريقهم ، وكذلك من اجلها ، لتسليمها مركز  
الاحساسات المؤلة التي لاتوصف « واضحة » وسهلة المنال على الفكر  
الواعي - الطريق الذي يستعدون لعبوره :

**النيليفان** يثبتون نظرهم على المريضة ،  
**النيليفان** يحدقون بعيون مضيئة في المريضة ...

( ٢٣٨ )

إن هذا « النظر المنير » يتيح لهم تفصيل مسلك معقد ، تحليلا حقيقيا  
يطابق نوعا من جغرافيا عاطفية اكثر مما يطابق بنية حقيقية للاعضاء  
التناسلية ، ويعين نوع كل نقطة من نقاط المقاومة وكل انقضاء :

**النيليفان** ينطلقون ، **النيليفان** يسيرون في رتل بمحاذاة ممر مو ،  
البعيد بعد الجبل الواطى ؛

**النيليفان** ينطلقون ، ... الخ . البعيد بعد الجبل القصير ؛

**النيليفان** ، الخ . ، البعيد بعد الجبل الطويل ؛

**النيليفان** ، الخ . ، حتى مركز الجبل المنبسط ؛

---

( ١١ ) علامات الاستفهام من وضع المترجمين ، و nusupane من nusu ، أي

« دودة » وتستعمل كذلك للدلالة على القضيبي ( انظر هولر وواسن ، ص ٤٧ ، رقم ٢٨٠ ،  
وص ٥٧ ، رقم ٥٤٠ ص ٨٢ .



**النيليفان ينطلقون ، النيليفان يسرون في رتل بمحاذاة ممر موو**

( ٢٤١ - ٢٤٨ ) .

إن مشهد العالم الرحمي ، المسكون بالوحوش الخرافية والحيوانات الكاسرة ، يمكن تبريره بالتفسير ذاته . الذي ايده المخبر الاهلي حيث يقول : « إن الحيوانات هي التي تزيد آلام المرأة النفساء » اي الآلام نفسها ، مشخصة . وهنا ايضا يبدو ان هدف النشيد الرئيسي هو وصف هذه الآلام للمريضة وتسميتها وتقديمها لها بشكل قد يفهمه الفكر الواعي وغير الواعي على السواء : العم آليفاتور ، الذي يتحرك هنا وهناك بعينه الناتئين وجسده المتعرج والمبقع ، مقعيا ومحركا ذنبه ، والعم آليفاتور كيكواليليه ، ذي الجسد اللامع الذي يحرك زعانفه اللامعة التي تجتاح المكان وتطرد كل شيء . وتسبب كل شيء ، ونيليه كي ( ك ) كيرباناليليه ، الاخطبوط ، الذي تخرج لوامسه اللزجة وتدخل بالتناوب؛ وكثير غيرها : العم ذي القبعة اللينة ؛ وذو القبعة الحمراء ، وذو القبعة المتعددة الالوان ، الخ . ؛ والحيوانات الحارسة : النمر الاسود ، والحيوان الاحمر ، والحيوان ذي اللونين ، والحيوان الاغبر ، وكلها مقيدة بسلاسل من الحديد ، تتدلى السنتها ويسيل لعابها ، وتزبد وترعد ، وتتوقد اذنانها ، وتتوعد اسنانها وتمزق كل شيء : « كل شيء كالدّم ، كل شيء احمر . » ( ٢٥٣ - ٢٩٨ ) .

للدخول في هذا الجحيم الموصوف على طريقة جيروم بوش \* واللاحق بمالكته ، يصادف النيليفان عقبات اخرى يجب التغلب عليها ، وهي عقبات مادية هذه المرة : الياف ، حبال عائمة ، خيوط متوترة ، ستائر متتابعة : بلون قوس قزح . ومذهبة ، وفضية ، وحمراء ، وسوداء ، وسمراء ، وزرقاء ، وبيضاء ، ودودية الشكل ، و « شبيهة بربطات العنق » . وصفراء ومفتولة . وسميكة ( ٣٠٥ - ٣٣٠ ) ؛ ولهذا الغرض،

---

\* رسام هولندي ( نحو ١٤٥٠ / ١٤٦٠ - ١٥١٦ ) . عالج مواضيع خيالية او رمزية

بخيال غريب .



يطلب الشامان المدد : سادة الحيوانات ثاقبة الغابات ، التي سيكون عليها أن « تقطع وتجمع وتلف وتقلص » الخيوط ، التي يتعرف بها هولمر وواسن على جذران الرحم المخاطية (١٢) .

والغزو يلي سقوط هذه العقبات الاخيرة ، وهنا بالذات يأتي دور مباراة القبعات التي قد تقودنا مناقشتها بعيدا عن هذه الدراسة المباشرة .  
بعد تحرير **النيفا بورباليله** يأتي النزول ، المحفوف بالمخاطر كالصعود : لأن هدف المشروع كله هو تحريض الولادة : أي ، على وجه التحديد ، نزول عسير . ها هو الشامان يحصي عالمه ويشجع جنده ، ولكنه مازال بحاجة الى بعض الامدادات : « فاتحي الطريق . » سادة الحيوانات النقباء ، كالحيوان المدرع . ويجري حض النيفا على التوجه نحو الفوهة :

جسدك يرقد امامك ، في الارجوحة ؛

نسيجه الابيض ممدود ؛

نسيجه الابيض الداخلي يتحرك بلطف ؛

مريضتك ترقد امامك ، متوهمة انها فقدت نظرها ؛

والى جسدها يعيدون روح حياتها ... ( ٤٣٠ - ٤٣٥ ) .

والفصل التالي غامض : يقال ان المريضة لم تشف بعد . والشامان ينطلق في الجبل مع اهالي القرية لجمع الاعشاب الطبية . ويكرر هجومه بشكل جديد : هذه المرة ، هو الذي يقلد القضيب ، ويدخل في « فتحة موو » ويتحرك فيه « مثل نوزوبان . ... منظفا ومنشفا الساحة الخارجية . » ( ٤٥٣ - ٤٥٤ ) بيد ان استعمال المواد القابضة قد يوحي بحصول الولادة . وأخيرا ، نجد ، قبل رواية الاحتياطات المتخذة لتدارك هرب موو ، الموصوفة اعلاه . نداء موجه الى جمع من رماة السهام . وبما ان مهمتهم تشتمل على اثارة الفبار « لاطلام طريق موو » ، ولحراسة طرق موو كلها ، من منعطفات ومسالك مختصرة ( ٤٦٨ ) ، فان تدخلهم هو الآخر يتعلق بالخاتمة حتما .



لعل الفصل السابق يرجع الى تقنية ثانية من تقنيات العلاج ، تقوم على معالجة الاعضاء وتجريع الادوية ؛ وقد يشكل ، بالعكس ، ملحقا بالرحلة الاولى ، تحت شكل مجازي ايضا ، اكثر بسطا في نسختنا . وهكذا ، نكون امام هجومين شنا لاغاثة المريضة : الاول مؤيد بميتولوجيا نفسية - فيزيولوجية ، والآخر بميتولوجيا نفسية - اجتماعية مبن بالنداء الموجه الى اهالي القرية ، الذي بقي ، مع ذلك ، في خطوطه الاولى . على اية حال ، تنبغي الاشارة الى انتهاء التشديد بعد الولادة ، مثل بدايته قبل العلاج : أي رواية الاحداث السابقة واللاحقة بعناية . يتعلق الامر ، في الواقع ، ببناء مجموعة منهجية . فالعلاج لا ينبغي ان يكون « سجين » طرق مدققة ضد ذبذبات موو فقط : ذلك انه قد يكون معرضا للخطر ، اذا لم يقدم ، حتى قبل امكان توقع نتائجه ، حلا للمريضة اي وضعا وجد فيه الابطال امكنتهم ودخلوا في نظام اصبح لايرف عليه اي خطر .



تقوم المعالجة ، اذا ، على تسهيل تصور وضع حدد في البداية بعبارات عاطفية : ومقبولة بالنسبة لروح الآلام التي يأبى الجسم احتمالها . إن عدم تطابق ميتولوجيا الشامان مع واقع موضوعي امر بدون اهمية : ذلك أن المريضة تعتقد بها وتنتمي الى مجتمع يعتقد بها . كما أن الارواح الحامية والارواح الشريرة ، الوحوش الخارقة والحيوانات السحرية ، تشكل جزءا من منظومة متماسكة تؤسس المفهوم الاهلي عن الكون . والمريضة تسلم بها ، أو على الاصح لم تنكر حقيقتها قط . اما مالا تقبل به فهو آلام مشوشة واستبدادية : تؤلف عنصرا غريبا على منظومتها ، ولكن الشامان ، بالتماس الاسطورة : سيضعها من جديد في مجموعة يستقيم فيها كل شيء .

بعد ان فهمت المريضة ، فهي لا تقتصر على الاستسلام انها تشفى . على أن شيئا من ذلك لم يقع لمرضاانا ، عندما فسر لهم سبب اضطراباتهم بافرازات أو جراثيم أو فيروسات . وقد نتهم بالتناقض لو قلنا ان سبب



ذلك يعود الى ان الجراثيم موجودة ، والوحوش غير موجودة . ومع ذلك ، فالعلاقة بين الجرثوم والمرض واقعة خارج عقل المعالج ، فهي علاقة سبب بنتيجة ؛ فيما تقع العلاقة بين الوحش والمرض داخل هذا العقل بالذات ، سواء كان واعيا أو غير واع : فهي علاقة رمز بشيء معبر عنه بالرمز ، أو بمفردات علماء اللغة ، علاقة دال بمدلول . ان الشامان يقدم لمريضه لسانا ، قد يصلح للتعبير المباشر عن حالات غير مصاغة وتتعذر صياغتها على نحو آخر . والانتقال الى هذه العبارة الشفهية ( التي تسمح ، في الوقت نفسه ، بعيش تجربة حالية بشكل منظم ومفهوم ، ولكنها ، بدون ذلك ، تجربة فوضوية وفائقة الوصف ) هو الذي يسبب افلات العملية الفيزيولوجية ، اي اعادة تنظيم المتتالية ، التي ترهق المريضة ، في اتجاه ملائم .

في هذا الصدد ، تحتل المعالجة الشامانية مكانها في منتصف الطريق بين طبنا العضوي وعلوم المداواة النفسية كالتحليل النفسي . وتتأتى اصلتها من تطبيق طريقة قريبة جدا من هذه العلوم الاخيرة على اضطراب عضوي . كيف يتسنى ذلك ؟ ستسمح المقارنة المكثفة بين الشامانية والتحليل النفسي ( بدون انطواء هذه المقارنة من جانبنا على اية نبة مجافية لهذا الاخير ) بتوضيح هذه النقطة .

المقصود في الحالتين هو ان تستدرج الى الشعور نزاعات ومقاومات بقيت لاشعورية حتى ذلك الوقت . نظرا لكتبها بقوى سيكولوجية أخرى ، أو - في حالة الولادة - بسبب طبيعتها الخاصة ، التي ليست نفسية بل عضوية ، أو حتى مجرد آلية . وفي الحالتين ايضا ، تنحل النزاعات والمقاومات ، لاسبب المعرفة . الحقيقية او المفترضة ، التي يكتسبها المريض بالتدرج ، بل لأن هذه المعرفة تيسر تجربة نوعية تتحقق النزاعات خلالها في نظام وعلى صعيد يتيحان حدوثها بحرية ويؤديان الى فك عقدها . تسمى التجربة المعاشة . في التحليل النفسي ، **ازالة العقد** . ومن المعلوم انها تشترط تدخل المحلل تدخلا غير محرض يظهر في نزاعات المريض



بواسطة آلية التحويل المزدوجة ، كبطل من لحم ودم من جهة ، وكشخص يستطيع المحلل ازاءه تجديد وضع ابتدائي بقي في شكل غير مصوغ ونوضح هذا الوضع .

وهذه الخصائص جميعها يعثر عليها في المعالجة الشامانية . هنا ايضا يتعلق الامر باثارة تجربة ، وفي نطاق انتظام هذه التجربة ، تنتظم آليات موضوعة خارج رقابة الفاعل انتظاما عفويا للافضاء الى عمل منظم والشامان يقوم بدور المحلل النفسي المزدوج ذاته : فالدور الاول - اصفاء من جانب المحلل النفسي وخطابة من جانب الشامان - يقيم علاقة مباشرة مع شعور المريض ( وغير مباشرة مع لاشعوره ) . وهذا هو دور التعزيم بحصر المعنى . ولكن الشامان لايفعل سوى النطق بالتعزيم : فهو بطله اذ انه هو الذي يدخل في الاعضاء المهدة على راس كتية الارواح فوق الطبيعية ويحرر الروح الاسيرة . وبهذا المعنى ، يتجسد ، كالمحلل النفسي موضوع التحويل ، ليصبح ، بفضل التصورات المحرصة في عقل المريض ، المحرك الاول الفعلي للنزاع الذي يختبره هذا الاخير في منتصف الطريق بين العالم العضوي والعالم النفسي . ان المريض المصاب بالعصاب النفسي يصفي اسطورة فردية ، عندما يفاوم محلا نفسيا حقيقيا ؛ والنفساء الاهلية تتغلب على اضطراب عضوي حقيقي عندما تتقمص نفسية شامان بدل مكانه على نحو اسطوري .

إن التوازي ، اذا ، لا يستبعد بعض الاختلافات . لن يكون في ذلك ما يدعو الى الدهشة : اذا اولينا شيئا من الاهتمام للطابع ، النفسي في الحالة الاولى ، والعضوي في الحالة الثانية ، للاضطراب الذي يتعلق الامر بشفائه . في الواقع ، تبدو المعالجة الشامانية انها معادل دقيق للعلاج النفسي . ولكن مع قلب جميع الالفاظ يهدفان كلاهما الى تحريض تجربة ، ويتوصلان كلاهما الى ذلك باعادة تأليف اسطورة ينبغي على المريض أن يعيشها او يعاود عيشها . ولكنها ، في الحالة الاولى ، اسطورة فردية يؤلفها المريض بمساعدة عناصر مستمدة من ماضيه ، وفي الحالة الثانية اسطورة اجتماعية ، يتلقاها المريض من الخارج ، ولاتطبق حالة



شخصية قديمة . ولتهيئة ازالة العقد التي تصبح عندئذ امتصاص العقد ، يصفي المحلل النفسي ، فيما يتكلم الشامان . واكثر من ذلك : عندما تنتظم التحويلات ، يحمل المريض المحلل النفسي على الكلام ، ناسبا اليه مشاعر ونوايا مفترضة ، بينما ، في التعزيم ، يتكلم الشامان لاجل مريضته . فهو يسألها ويضع على لسانها أجوبة تطابق تفسير حالتها التي ينبغي ان تقتنع بها .

شرد نظري ، ورقد على طريق موو بوكليب ؛

إن موو بوكليب هي التي جاءت الي . تريد اخذ روح حياتي ؛

موو نوريتي قدمت الي . انها تريد الاستيلاء على روح حياتي الى الابد ؛ الخ . ( ٩٧ - ١٠١ ) .

ومع ذلك فالشبه يصبح ايضا اكثر غرابة عند مقارنة طريقة الشامان ببعض علوم المداواة التي ظهرت حديثا والتي تنتسب الى التحليل النفسي . فكان ديزوال قد اشار ، في ابحاثه عن حلم اليقظة ، الى تعذر الوصول الى الاضطراب النفسي - المرضي الا بلفه الرموز . فهو ، اذا ، يتكلم الى مرضاه بالرموز ، ولكن هذه الرموز هي ايضا استعارات شفوية . وفي عمل احدث ، لم نكن على علم به عند مباشرة هذه الدراسة ، تذهب السيدة سيشهاي ابعد من ذلك (١٢) ، ويبدو لنا أن النتائج التي توصلت اليها في علاج حالة من حالات الفصام المستعصية على الشفاء ، تؤيد تماما الآراء السابقة عن علاقات التحليل النفسي والشامانية . لان السيدة سيشهاي لاحظت اصطدام الكلام ، مهما بلغت رمزيته ، بحاجز الشعور ايضا ، وعجزه عن بلوغ العقد النفسية الدفينة الا بواسطة افعال . وهكذا يترتب على المحلل النفسي ، من أجل حل عقدة الفطام ، أن يضطلع بوضع أمومي يتحقق ، لا باعادة السلوك المطابق اعادة حرفية،

---

(١٢) سيشهاي ، الانجاز الرمزي ١ ملحق رقم ١٢ بمجلة علم النفس وعلم النفس المقارن السويسرية ) ، برن ، ١٩٤٧ .



وانما بفيض من الافعال المتقطعة التي يرمز كل منها الى عنصر اساسي من عناصر هذا الوضع : مثلا ، ملامسة وجه المريضة صدر المحلل النفسي . ان الشحنة الرمزية لمثل هذه الافعال تجعلها صالحة لتكوين لسان : في الحقيقة يتحادث الطبيب مع مريضه ، ليس بالكلام ، بل بعمليات حسية ، طقوس حقيقية تجتاز شاشة الشعور بدون مصادفة عقبات ، لتحمل رسالتها مباشرة الى اللاشعور .

اذا ، نعثر من جديد على مفهوم المعالجة باليد ، الذي كان قد بدا لنا اساسيا لفهم المعالجة الشامانية ، وانما نرى توسيع تعريفه التقليدي : لان ذلك عبارة عن معالجة الافكار حينا ، ومعالجة الاعضاء ، طورا ، على ان تتم المعالجة في الحالتين ، بواسطة رموز اي بواسطة معادل دلالي للدال ، تتعلق بنظام واقع يختلف عن هذا الاخير . ان اشارات السيدة سيشهاي تؤثر في العقل ، مثلما تسبب التصورات التي حرضها الامان تغييرا في الوظائف العضوية للواضعة . العمل اوقف في بداية النشيد والانقاذ يقع في النهاية ، ونجاحات الولادة تنعكس على مراحل الاسطورة المتعاقبة : يجري دخول النيليغان الى المهبل ، في المرة الاولى ، برتل هندي ( ٢٤١ ) ، صاعد ، وذلك بواسطة قبعات عجيبة تفتح الممر وتنيره . وعندما تحل العودة ( التي تطابق المرحلة الثانية من الاسطورة ، وانما المرحلة الاولى من العملية الفيزيولوجية اذ ان الامر يتعلق بانزال الطفل ) ، ينتقل الانتباه نحو اقدامهم : ففي النص اشارة الى احديتهم ( ١٩٤ - ١٩٦ ) . وعندما يجتاحون مقر موو ، يتحولون من رتل الى « اربعة فأربعة » ( ٣٨٨ ) ؛ وللخروج ثانية الى الهواء الطلق يمضون جميعا « في نسق » ( ٢٤٨ ) . لاريب في ان الهدف من تحول تفصيلات الاسطورة هو ايقاظ رد فعل عضوي ملائم ؛ ولكن المريضة تعجز عن تملكه بشكل تجربة ، مالم يترافق بتقدم حقيقي للاتساع . ان الفعالية الرمزية هي التي تضمن انسجام التوازي بين الاسطورة والعمليات . وتشكل الاسطورة والعمليات



مزدوجة يعثر فيها دائما على ثنائية المريض والطبيب . ففي علاج الفصام يقوم الطبيب بالعمليات ، ويؤلف المريض اسطورته ، وفي المعالجة الشامانية يقدم الطبيب الاسطورة وينجز المريض العمليات .



قد يكون الشبه بين المنهجين اكثر احتمالا ايضا لو استطعنا التسليم ، كما اقترح فرويد ، مرتين (١٤) ، بأن وصف بنية حالات الذهان والعصاب النفسي بعبارات نفسية ينبغي ان يزول ذات يوم امام مفهوم فيزيولوجي ، او حتى كيميائي - حيوي . ولعل هذا الاحتمال اقرب مما يبدو ، اذ ان الابحاث السويدية الحديثة (١٥) قد وضحت بعض الاختلافات الكيميائية بين خلايا الشخص العادي العصبية وخلايا المعتوه ، مستندة الى غنى كل من هذه الخلايا بتعدد النوى . وفي هذه الفرضية ، او أية فرضية أخرى من الطراز ذاته ، قد تصبح المعالجة الشامانية والمعالجة بالتحليل النفسي متشابهتين تشابها دقيقا ؛ وقد يتعلق الامر في كل مرة بتحريض تحول عضوي ، يكمن اساسا في تنظيم بنيوي جديد ، باستدراج المريض الى عيش اسطورة ما على نحو مكثف ، مستمدة احيانا ومحدثة طورا ، وقد تكون بنيتها ، على مستوى النفسية اللاشعورية ، شبيهة بالبنية التي نود تحديد تكوينها على مستوى الجسم . لعل النجوع الرمزي يكمن ، على الاصح ، في هذه «الخاصة المحرصة» التي يملكها عدد من البنيات المتماثلة صوريا التي يمكن ان تنبني ، بمواد مختلفة ، على مختلف مستويات الكائن الحي : عمليات عضوية ، ونفسية لاشعورية ، وفكر تأملي . ان الاستعارة الشعرية تقدم مثالا مألوف على هذه الطريقة المحرصة ، غير ان استعمال المؤلف لايسمح لها بتجاوز النفسي . وهكذا نتبين قيمة حدس رامبو الذي يقول بإمكان صلاحه ايضا لتغيير العالم .

اتاحت لنا المقارنة مع التحليل النفسي توضيح بعض جوانب المعالجة

---

(١٤) في « ما بعد مبدأ اللذة » ، وفي المؤتمرات الجديدة ، ص ٧٩ ، وص ١٩٨ ، على التوالي من الطبعتين الانجليزييتين .

(١٥) دو كاسبرسن وهيدن ، في معهد كارولانسكا في ستوكهولم .



الشامانية . وبالعكس يتعذر الجزم بأن دراسة الشامانية لن تدعى ذات يوم الى ايضاح بعض نقاط نظرية فرويد التي ظلت غامضة . وتفكيرنا يتجه على نحو خاص الى مفهوم الاسطورة ومفهوم اللاشعور .

رأينا ان الاختلاف الوحيد بين المنهجين ، الذي قد يبقى بعد اكتشاف حامل فيزيولوجي لحالات العصاب النفسي ، قد يتعلق بأصل الاسطورة التي عثر عليها ، في الحالة الاولى ، ككنز شخصي ، واستمدت ، في الحالة الثانية ، من التقاليد الجماعية . في الواقع ، سيتمنع كثير من المحللين النفسيين عن التسليم بأن المجموعات النفسية التي تتجلى من جديد امام شعور المريض يمكن ان تؤلف أسطورة ، وسيقولون : انها احداث حقيقية ، يمكن تأريخها أحيانا ، ويمكن التحقق من صحتها باستقصاء لدى الاقارب أو الخدم (١٦) . نحن لانكر حقيقة الوقائع . ولكن يجدر التساؤل عما اذا كانت قيمة المعالجة الطبية تتعلق بطابع الحالات المستدركة الحقيقي ، او عما اذا كانت قدرة هذه الحالات على الصدمة الجرحية \* لاتتأتى من ان الفاعل يجربها مباشرة ، في لحظة ظهورها . بشكل اسطورة معاشة . نقصد بذلك ان قدرة الصدمة الجرحية لحالة ما لا يمكن ان تنتج عن خصائصها الذاتية بل من قدرة بعض الاحداث ، التي تظهر في سياق نفسي ، وتاريخي واجتماعي ملائم ، على تحريض بلورة عاطفية تتم في قالب بنية موجودة قبلا . ان هذه البنيات - او على الاصح قوانين البنيات - هي ، في الحقيقة لازمة بما يتعلق بالحدث أو النادرة . تنتظم الحياة النفسية كلها والتجارب اللاحقة كلها ، لدى السيكوباتي ، تبعا لبنية نادرة أو مهيمنة ، تحت التأثير الحافز للاسطورة الابتدائية ؛ غير أن هذه البنية ، والبنيات الاخرى المنفية لديه الى مكان تابع ، يعثر عليها لدى الشخص السوي ، أو البدائي أو المتمدن . ولعل مجموع هذه البنيات يشكل مانسميه اللاشعور . وقد نشهد بذلك اضمحلال الاختلاف الاخير بين نظرية الشامانية ونظرية التحليل

---

(١٦) ماري بونابارت ، ملاحظات حول الاكتشاف التحليلي للمشهد الاول في دراسة التحليل النفسي للطفل ، مجلد ١ ، نيويورك ، ١٩٤٥ .



النفسي . ان اللاشعور يتوقف عن كونه الملجأ الفائق الوصف للخصائص الفردية ، وامين تاريخ واحد يصنع من كل منا كائنا نتعذر الاستعاضة عنه . ويؤول الى لفظ ندل به على وظيفة : هي الوظيفة الرمزية ، وهي انسانية نوعيا . وانما تمارس لدى الناس كافة حسب القوانين ذاتها ؛ وترجع في الواقع الى مجموعة هذه القوانين .

لو صح هذا المفهوم لوجبت اقامة تمييز بين اللاشعور وما تحت اللاشعور اوضح مما عودتنا السيكولوجية المعاصرة على القيام به . لان ماتحت الشعور . مستودع الذكريات والصور المجمعة في اثناء كل حياة (١٧) ، يصبح جانبا بسيطا من جوانب الذاكرة ؛ وفي الوقت الذي يؤكد فيه خلوده . يستتبع قيوده . اذ ان لفظ ماتحت الشعور يرتبط بعدم جاهزية الذكريات دائما . على الرغم من حفظها . وبالعكس ، فاللاشعور خال دائما . ا . على الاصح . مختلف عن الصور كاختلاف المعدة عن الاطعمة التي تجتازها . وباعتباره جهاز وظيفة نوعية . يقتصر على فرض قوانين بنوية . تستنفذ واقعه . على عناصر غير واضحة تتأتى من مكان آخر : اندفاعات ، انفعالات . تصورات . ذكريات . اذا ، يمكن القول ان ماتحت الشعور هو المعجم الفردي الذي يكدر فيه كل منا مفردات تاريخه الشخصي . ولكن هذه المفردات لاكتسب معنى ، بالنسبة لنا وللآخرين ، الا في نطاق قيام اللاشعور بتنظيمها حسب قوانينه ، ويصنع منها ، على هذا النحو . كلاما . وبما ان هذه القوانين واحدة في جميع المناسبات التي يمارس فيها نشاطه وبالنسبة لجميع الاشخاص ، فقد يتسنى بسهولة حل المسألة المطروحة في الفقرة السابقة . ان اهمية المفردات اقل من اهمية البنية . وان يتم تكوين الاسطورة ثانية من قبل الشخص او تكون مستعارة من التقاليد ، فلا تستمد من اصلها الشخصي او الجماعي ( اللذين تجري بينهما باستمرار تفسيرات ومبادلات ) سوى مواد الصور التي تستخدمها ؛ ولكن البنية تبقى ذاتها ، وبها تتحقق الوظيفة الرمزية .

---

(١٧) ان هذا التعريف الذي تعرض كثيرا الى النقد يستعيد معنى ما بالتمييز الجذري بين ماتحت الشعور واللاشعور .



اضف أن هذه البنيات ليست واحدة بما يتعلق بجميع الناس وجميع المواد التي تنطبق عليها الوظيفة فحسب ، بل هي أيضا قليلة العدد ، وسنفهم سبب تنوع عالم الرمزية الشديد بمضمونه ولماذا هو محدود دائما بقوانينه . ثمة لغات كثيرة ، بيد أن القوانين الفونولوجية التي تصلح لجميع اللغات قليلة جدا . لعل مجموعة القصص والاساطير المعروفة تحتل كتلة هائلة من المجلدات . بيد أنه يمكن اختصارها الى عدد قليل من النماذج البسيطة . تستعمل . وراء تنوع الشخصيات ، بعض الوظائف الاولى ، وتؤول المجموعات ، هذه الاساطير الشخصية ، الى بعض نماذج بسيطة أيضا ، قوالب تؤخذ منها الحالات المتعددة .

بما أن الشامان لا يحلل مريضه تحليلا نفسيا ، يمكن الانتهاء الى أن البحث عن الزمن المفقود : المعتبر في نظر بعضهم مفتاح علم المداواة بالتحليل النفسي ليس سوى أحد اوضاع منهج أكثر اصالة ( ولكنه وضع لا يمكن الاستهانة بقيمته ونتائجه ) ، يجب تعيينه بدون استعادة أصل الاساطير الشخصي او الجماعي . لان **الشكل** الاسطوري فوق **مضمون** الحكاية . هذا . على اية حال . ما استفاد ، على ما يبدو ، من نص محلي . بيد أن كل أسطورة هي ، من جهة أخرى ، بحث عن الزمن المفقود . اذا : أن هذا الشكل الحديث للتقنية الشامانية : الذي هو التحليل النفسي ، يستمد صفاته الخاصة من واقعة عدم وجود مكان في الحضارة الالية : بالنسبة للزمن الاسطوري . أكبر مما في الانسان نفسه . ومن هذه البنية : يستطيع التحليل النفسي أن يفوز بتأييد لصحته . ويأمل في تعميق اسسه النظرية وحسن فهم آلية نجوعه ، ببطابقة مناهجه واهدافه مع مناهج واهداف اسلافه العظام : الشامانيين والسحرة .



# الفصل الحادى عشر

## بنية الاسطورة (١)

« قد يقال أن العوالم الاسطورية صائرة الى السحق ، لكي تولد على انقاضها عوالم جديدة » .

فرانز بواز ، مدخل الى جيمس تيت :  
تقاليد هنود نهر تومبسون في كولومبيا البريطانية  
مجموعة تقارير المجتمع الفولكلوري الامريكي ،  
٦ ( ١٨٩٨ ) ، ص ١٨ .

يبدو أن الانتروبولوجيا قد انفصلت تدريجيا عن دراسة الوقائع الدينية ، منذ عشرين سنة تقريبا ، وعلى الرغم من بعض المحاولات المتفرقة . وقد انتهز الفرصة هواة من اصول مختلفة فاكتسحوا ميدان الانتولوجيا الدينية . ان العابهم الساذجة تدور على الارض التي بورناها، كما ان اسرافاتهم تنضم الى تقصيرنا لتعرض مستقبل دراساتنا الى الخطر .

---

(١) عن المقال الاصلي : الدراسة البنيوية للاسطورة ، مجلة الفولكلور الامريكي ، مجلد ٧٨ ، ع ٢٧٠ ، تشرين الاول - كانون الاول ١٩٥٥ ، ص ٤٢٨ - ٤٤٤ ، وقد ترجم مع بعض الاضافات والتعديلات .



فما هو منشأ هذا الوضع ؟ لقد وجه مؤسسو الاتنولوجيا الدينية :  
 تايلر وفرازر ودوركهيم انتباههم دائما الى المسائل السيكلوجية ؛ ولكن  
 بما انهم لم يكونوا علماء نفس ممتهنين ، لم يستطيعوا متابعة مجرى  
 تطور الافكار النفسية السريع او حتى مجرد توقع هذا التطور . وسرعان  
 ما أصبحت تفسيراتهم قديمة شأنها في ذلك شأن المصادرات النفسية التي  
 تنطوي عليها . بيد اننا نعتزف لهم بفضل فهم تعلق مسائل الاتنولوجيا  
 الدينية بعلم نفس تعقلي . وعلى اثر هوكار - الذي ابدى الملاحظة في  
 بداية كتاب طبع مؤخرا بعد موت مؤلفه - سنأسف لان علم النفس المعاصر  
 اهمل ، غالبا ، الظاهرات العقلية ، مفضلا عليها دراسة الحياة الانفعالية :  
 « هكذا ، كان يضاف الى العيوب اللازمة للمدرسة النفسية ...  
 خطأ الاعتقاد بإمكان تولد الافكار الواضحة من هيجانات  
 مختلطة . » (٢) ربما كان سينبغي توسيع اطر منطقنا بحيث يشمل  
 عمليات عقلية ، مختلفة عن عملياتنا في الظاهر ، ولكنها عقلية  
 بالطريقة ذاتها . وعوضا عن ذلك ، جرت محاولة لتقليصها الى مشاعر  
 لاشكل لها ولايمكن ان يعبر عنها . وقد بدت هذه الطريقة المعروفة باسم  
 علم الظاهرات الديني عقيمة ومملة في اكثر الاحيان .

\*

\* \*

ان الميتولوجيا هي اكثر فصول الاتنولوجيا الدينية معاناة من هذا  
 الوضع . يمكن بلاريب ذكر اعمال دوميزيل العظيمة ودراسات غريغوار .  
 ولكن هذه الابحاث لاتنتمي انتماء خاصا الى الاتنولوجيا . لقد استمرت  
 هذه الاخيرة ، كشأنها قبل خمسين سنة ، ترضى بالفوضى . وتجددت  
 التفسيرات القديمة : احلام الشعور الجماعي ، وتمجيد شخصيات  
 تاريخية او العكس . ان الاساطير ، مهما تنوعت طريقة بحثها ، تبدو  
 انها تؤول كلها الى لعب مجاني او الى شكل بدائي من التأمل الفلسفي .  
 لكي نفهم ماهية أسطورة ، افلا يحق لنا ، اذا ، سوى الاختيار

---

(٢) آ. م. هوكار ، الاصول الاجتماعية ، لندن ، ١٩٥٤ ، ص ٧ .



بين الاسعاف والسفسطة ؟ يزعم بعضهم ان كل مجتمع يعبر في اساطيره عن المشاعر الاساسية كالحب والحق والانتقام ، المشتركة بين البشرية باسرها . ويزعم بعضهم الآخر ان الاساطير تؤلف محاولات في شرح الظاهرات التي يشق فهمها : فلكية او رصدية ، الخ . ولكن المجتمعات ليست جامدة امام التفسيرات الوضعية ، حتى عندما تتبنى منها بعض التفسيرات الكاذبة ، فلماذا تفضل عليها فجأة طرق تفكير بهذا القدر من الغموض والتعقيد ؟ اضع ان المحللين النفسيين ، وبعض الاتنولوجيين ، يريدون الاستعاضة عن التفسيرات الكونية والطبيعية بتفسيرات اخرى مقتبسة من علم الاجتماع وعلم النفس . . . ولكن الامور تصبح عندئذ في غاية السهولة . فان يفسح نظام اسطوري مكانا هاما لشخص معين ، لنقل جدة ميالة للايذاء ، فيفسر ذلك بأن الجدات ، في هذا المجتمع ، يتخذن موقفا معاديا من احفادهن ؛ وستعتبر الميتولوجيا صورة للبنية الاجتماعية والعلاقات الاجتماعية . واذا تعارضت المراقبة والنظرية ، فسيلمح حالا بأن موضوع الاساطير الخاص هو تقديم تحويلة لمشاعر حقيقية ولكنها مكبوتة . مهما يكن الوضع الحقيقي ، فان الجدل الذي يفوز دائما سيجد وسيلة التوصل الى الدلالة .

لنعترف ، بالاحرى ، بأن دراسة الاساطير تقودنا الى مشاهدات متناقضة . ان كل شيء يمكن ان يحدث في الاسطورة ؛ ويبدو ان تتابع الاحداث فيها لا يخضع لاية قاعدة من قواعد المنطق او الاستمرار . كل ذات يمكن ان يحمل عليها اي شيء ، وكل علاقة يمكن تصورها هي محتملة . بيد ان الاساطير ، الكيفية في الظاهر ، تتكرر بالخصائص ذاتها احيانا ، في مناطق مختلفة من العالم . ومن هنا هذه المسألة : اذا كان محتوى الاسطورة جائزا بكامله ، فكيف نعلل تشابه الاساطير الى هذا الحد في ارجاء المعمورة ؟ ان ادراك هذا التناقض الاساسي ، الذي يتعلق بطبيعة الاسطورة ، هو وحده الذي يمكن ان يبعث فينا الامل في حله . في الواقع ، ان هذا التناقض شبيه بذلك الذي اكتشفه الفلاسفة الاوائل الذين اهتموا باللغة ، وقد وجب اولا الغاء هذه الفرضية ، لاتاحة تكون



علم اللغة كعلم . كان الفلاسفة القدماء يتأملون في اللغة مثلما نتأمل دائما بالميولوجيا . وكانوا يلاحظون ان كل لغة تشتمل على مجموعات أصوات تطابق معان محددة ، ويحاولون فهم الضرورة الداخلية التي توحد هذه المعاني وهذه الاصوات . وكانت محاولة بلا جدوى ، نظرا للثور على الاصوات ذاتها في لغات أخرى ، وانما مرتبطة بمعان مختلفة . ولذلك بقي التناقض بلا حل ، الى ان لوحظ ان وظيفة اللغة الدلالية لا ترتبط بالاصوات نفسها ارتباطا مباشرا ، بل بطريقة تركيب هذه الاصوات فيما بينها .

ثمة نظريات حديثة عديدة في الميولوجيا تنشأ عن غموض مماثل . ففي رأي يونغ ، قد تكون بعض الدلالات الدقيقة مرتبطة ببعض المواضيع الميولوجية التي يسميها نماذج اولى . وهو بذلك يتبع اسلوب محائمة فلاسفة اللغة ، الذين اقتنعوا (٢) زمنا طويلا بوجود صلة طبيعية بين مختلف الاصوات وهذا المعنى او ذاك : من ذلك استخدام الحروف شبه اللينة للتذكير بحالة المادة المطابقة ، واختيار الحروف اللينة المفتوحة لتكوين اسماء الاشياء الكبيرة او الجسيمة او الثقيلة او الصوتية ، الخ . لا ريب في ان مبدا الطابع الجزائي للعلامات اللغوية ، الذي وضعه سوسور بحاجة الى مراجعة وتصحيح (٤) ؛ بيد ان علماء اللغة سيقرون بانه حدد ، من الناحية التاريخية ، مرحلة ضرورية للتفكير اللغوي .

لا تكفي دعوة عالم الميولوجيا لان يقارن الحالة الفاعضة التي هي حالته بحالة اللغوي في العصر ما قبل العلمي . اذ لو تمسكنا بذلك لجازفنا كثيرا بالوقوع في صعوبة أخرى . ذلك ان مقارنة الاسطورة باللغة لا تحل شيئا : فالاسطورة تشكل جزءا لا يتجزأ من اللغة ؛ نعرفها بالكلام وتتعلق بالكلام .

---

(٣) مازالت هذه الفرضية تجد بعض المؤيدين : مثل ر. آ. باجيت ، اصل اللسان مجلة تاريخ العالم ، ١ ، ع ٢ ، اليونيسكو ، ١٩٥٣ .  
(٤) انظر بنفينست ، طبيعة الرمز اللغوي ، الاعمال اللغوية ، ١ ، ع ١ ، والفصل الخامس من هذا الكتاب .



لو اردنا تحليل خصائص الفكر الاسطوري النوعية ، لوجب علينا ، اذا ، ان نبرهن على ان الاسطورة موجودة ، في آن واحد ، في اللسان وفيما وراء اللسان . وهذه الصعوبة الجديدة ليست ، هي الاخرى ، غريبة على العالم اللغوي : افلا يضم اللسان نفسه مستويات مختلفة ؟ عندما ميز سوسور بين **اللغة** و **الكلام** ، اثبت ان اللغة تعرض جانبين متكاملين : الاول بنيوي والثاني احصائي ؛ فاللغة تنتمي الى مجال زمن قابل للارتداد ؛ والكلام الى مجال زمن غير قابل للارتداد . واذا امكن قبل ذلك عزل هذين المستويين في اللغة فلا شيء يستبعد امكان تحديد مستوى ثالث .

تم التمييز بين **اللغة** و **الكلام** بواسطة انظمة زمنية يرجعان اليها كلاهما . وعليه فالاسطورة تتحدد ايضا بواسطة نظام زمني ، ينسق خصائصهما . تستند الاسطورة دائما الى احداث ماضية : « قبل خلق العالم ، » او « خلال العصور الاولى ، » او ، على اية حال « قبل وقت طويل . » الا ان القيمة الذاتية المنسوبة الى الاسطورة تنجم عن ان هذه الاحداث ، المفروض انها حدثت في لحظة من الزمن ، تؤلف ايضا بنية دائمة . وهذه البنية تتعلق ، في آن واحد ، بالماضي والحاضر والمستقبل . وستساعد المقارنة على توضيح هذه الازدواجية الاساسية . لاشيء يشبه الفكر الاسطوري اكثر من الايديولوجية السياسية . وربما حلت ، في مجتمعنا المعاصرة ، محل هذا الفكر فقط . وعليه ، ما الذي يفعله المؤرخ عندما يذكر بالثورة الفرنسية ؟ انه يرجع الى سلسلة من الاحداث الماضية ، التي مازالت نتائجها ماثلة في الذهن من خلال سلسلة غير قابلة للارتداد من الاحداث المتوسطة . غير ان الثورة الفرنسية ، في نظر الرجل السياسي ونظر من يصفون اليه ، واقع من نوع آخر ؛ سلسلة من الاحداث الماضية . وانما . ايضا وهم يتجلى بنجوع دائم ، يتيح تفسير البنية الاجتماعية لفرنسا المعاصرة ، والعداءات التي تظهر فيها ، ويسمح باستشفاف ملامح التطور المقبل . هكذا يعبر ميشليه عن افكاره ، وهو مفكر سياسي ومؤرخ معا ، : « في ذلك اليوم ، كان كل شيء ممكنا ...



كان المستقبل حاضرا ... أي ما من زمن بعد الآن ، ومضة من الخلود . » (٥) هذه البنية المزدوجة ، التاريخية وغير التاريخية معا ، تفسر امكان تعلق الاسطورة ، في آن واحد ، بمجال **الكلام** ( وامكان تحليلها بهذه الصفة ) ومجال **اللغة** ( التي صيغت فيها ) عارضة ، في الوقت نفسه ، على مستوى ثالث ، ذات طابع الشيء المطلق . كما يملك هذا المستوى الثالث طبيعة لغوية ولكنه متميز ، مع ذلك ، من المستويين الآخرين .

افتح هنا معترضة صغيرة لكي اوضح ، بملاحظة ، الاصاله التي تبديها الاسطورة بالنسبة الى جميع الوقائع اللغوية الاخرى . يتسنى تعريف الاسطورة على انها نمط من انماط القول الذي تميل فيه قيمة الصيغة traduttore , traditore ( المترجم . خائن ) الى الصفر عمليا . وفي هذا الصدد ، يكون مكان الاسطورة ، على صعيد وسائل التعبير اللغوية ، في مقابل الشعر ، مهما قيل لمقاربتهم . فالشعر شكل من اشكال اللسان ، يجد المترجم مشقة كبيرة في نقله الى لغة اجنبية ، ولاتخلو أية ترجمة شعرية من تشوهات متعددة . وبالعكس ، تستمر قيمة الاسطورة كاسطورة . على الرغم من الترجمة الرديئة . والقارئ اينما كان ، يدركها كاسطورة ، مهما كان جاهلا بلغة وثقافة الشعب الذي تلقيناها منه . فجوهر الاسطورة لا يمكن في الاسلوب او طريقة السرد او النحو ، بل في الحكاية التي رويت فيها . الاسطورة لسان ، بل لسان ، يعمل على مستوى رفيع جدا ، يتوصل المعنى فيه الى **الانفصال** عن الاساس اللغوي التي بدأت سيرها منه .

لقد توصلنا الى ثلاث نتائج مؤقتة نوجزها فيما يلي : ١ - اذا كانت الاساطير تنطوي على معنى ، فلا يمكن ان يتعلق هذا المعنى بعناصر معزولة

---

(٥) ميشليه ، تاريخ الثورة الفرنسية . والاستشهاد مقتبس عن موريس مرلو - بونتي ، مغامرات الجدل ، باريس ، ١٩٥٥ ، ص ٢٧٣ .



تدخل في تكوينها ، بل بطريقة تنسيق هذه العناصر . ٢ - ان الاسطورة تتعلق بنظام اللسان ، وتشكل جزءا لا يتجزأ منه ؛ الا ان اللسان ، كما هو مستعمل في الاسطورة ، يظهر بعض الخصائص النوعية . ٣ - لا يمكن البحث عن هذه الخصائص الا فوق مستوى العبارة اللغوية المعتاد ؛ بعبارة اخرى ، ان هذه الخصائص ذات طبيعة اعقد من تلك التي تصادف في عبارة لغوية من طراز غير معين .

لو سلم لنا بهذه النقاط الثلاث ، وان بمثابة فرضيات عمل ، لتلت نتيجتان هامتان جدا : ١ - ان الاسطورة ، ككل كائن لغوي ، مكونة من وحدات مؤلفة ؛ ٢ - وهذه الوحدات المؤلفة تستتبع وجود الوحدات التي تدخل عادة في بنية اللغة ، اي الوحدات الصوتية والوحدات الصرفية والوحدات الدلالية . غير ان هذه الوحدات المؤلفة ، هي ، بالنسبة الى الوحدات الدلالية ، مثل هذه الاخيرة ، : بالنسبة للوحدات الصرفية ، ومثل الوحدات الصرفية بالنسبة الى الوحدات الصوتية . ان كل شكل يختلف عن سابقه بدرجة اعلى من التعقيد . ولهذا السبب ، سنسمي العناصر التي تتعلق تعلقا خاصا بالاسطورة ( والتي هي اكثر العناصر تعقيدا ) : الوحدات المؤلفة الكبيرة .

فما هو السبيل للتعرف على هذه الوحدات المؤلفة الكبيرة او الوحدات الاسطورية ؟ نحن نعلم انها ليست شبيهة بالوحدات الصوتية ولا بالوحدات الصرفية ولا بالوحدات الدلالية ، وانما تقع على مستوى ارفع : فلولا ذلك لما تميزت الاسطورة من أي شكل من أشكال القول . اذا ، يجب البحث عنها على مستوى الجملة . وسيقوم عملنا ، في مرحلة البحث التمهيدية ، على المقاربات والتجارب والاطفاء ، مهتدين بالمبادئ المستخدمة كأساس لتحليل النبوي في جميع اشكاله : تناسق التفسير ؛ وحدة الحل ؛ امكان تكوين المجموعة بدءا من جزء ، وامكان توقع التطورات اللاحقة بدءا من المعطيات الحاضرة .

استخدمنا حتى الآن التقنية التالية : تحليل كل اسطورة تحليلا



مستقلا ، مع محاولة التعبير عن تتابع الاحداث باقصر الجمل الممكنة .  
ثم تدون كل جملة على بطاقة تحمل رقما يطابق مكانها في الحكاية .  
يلاحظ عندئذ ان كل بطاقة تتألف من تخصيص محمول لموضوع . بعبارة  
اخرى ، كل وحدة مؤلفة كبيرة لها طبيعة علاقة .

إن هذا التعريف غير شاف لسببين . اولاً ، ان علماء اللغة البنيويين  
يعرفون جيداً ان جميع الوحدات المؤلفة ، على أي مستوى تعزل فيه ،  
تتألف من علاقات . فما هو الفرق . اذا . بين الوحدات الكبرى والوحدات  
الاخرى ؟ ثانياً ، ان الطريقة المعروضة تقع دائماً داخل زمن غير قابل  
للارتداد ، نظراً لترقيم البطاقات حسب سياق الحكاية . اذا ، ان الطابع  
النوعي الذي تعرفنا عليه في الزمن الاسطوري - طبيعته المزدوجة القابلة  
للارتداد وغير القابلة للارتداد في آن واحد ، التزامنية والتزامنية -  
يبقى بدون تحليل .

تقود هذه الملاحظات الى فرضية جديدة تضعنا في قلب المسألة . في  
الواقع نحن نفترض أن الوحدات المؤلفة الحقيقية للاسطورة ليست هي  
العلاقات المنعزلة بل رزم علاقات ، وان الوحدات المؤلفة لاكتسب وظيفة  
دالة الا بشكل تركيبات هذه الرزم . فالعلاقات التي تنشأ عن رزمة  
واحدة قد تظهر في مدد ، متباعدة ، من زاوية التزم ، ولكن لو توصلنا  
الى اعادتها الى زمرتها « الطبيعية » لنجحنا في تنظيم الاسطورة بمقتضى  
منظومة احالة زمنية لطراز جديد يلبي مقتضيات فرضية الانطلاق . ان  
هذه المنظومة ، في الواقع ، ذات بعدين : تزمي وتزامني معاً ، وبذلك تضم  
الخصائص المميزة « اللغة » والخصائص المميزة « للكلام » . وستساعد  
مقارنتان على فهم افكارنا . لتتخيل مجيء بعض علماء الآثار الى الارض  
من كوكب آخر بعد زوال الحياة البشرية عن سطحها ، وتنقيبهم في موقع  
احدى مكتباتنا العامة . ان هؤلاء العلماء يجهلون كل شيء عن كتابتنا ،  
ولكنهم يحاولون حل رموزها ، الامر الذي يفترض العلم ، قبل ذلك ،  
بأن الابجدية المطبوعة تقرا من اليسار الى اليمين ومن الاعلى الى الاسفل .  
ومع ذلك سيتعذر حل رموز فئة من الجمل المؤلفة بهذه الطريقة . تلك هي



توليفات الجوقة الموسيقية المحفوظة في قسم علم الموسيقى . لاريب في أنهم سينكبون على قراءة المدرجات الموسيقية الواحد تلو الآخر ، مبتدئين من أعلى الصفحة بالتسلسل ، ثم سيلاحظون تكرار بعض مجموعات العلامات الموسيقية في فواصل . بطريقة مماثلة أو جزئية ، وبعض أوجه التشبه بين عدد من التعرجات اللحنية البعيدة في الظاهر عن بعضها بعضا . وربما سيتساءلون عندئذ ، عما اذا كان لا يترتب أن تعالج هذه التعرجات كعناصر يجب فهم كل منها فهما اجماليا وذلك بدلا من معالجتها في نسق متتابع . ويكونون قد اكتشفوا عندئذ مبدا مانسميه الهارموني ( أنسجام الايقاع ) : ليس لتوليفة الجوقة الموسيقية من معنى الا اذا قرئت على نحو تزميني حسب محور اول ( صفحة بعد صفحة ، من اليسار الى اليمين ) ، وعلى نحو تزامني ، في الوقت نفسه ، حسب المحور الآخر من الاعلى الى الاسفل . بعبارة اخرى ، ان جميع العلامات الموسيقية الموضوعة على سطر واحد تشكل وحدة مؤلفة كبيرة ، رزمة من العلاقات .

اما المقارنة الاخرى فهي اقل اختلافا مما يبدو . لنفترض مراقبا يجهل كل شيء عن ورق اللعب . ويصفي الى عرافة خلال فترة طويلة . يرى الزين ويصنفهم ويحزر اعمارهم التقريبية وجنسهم ومظاهرهم . وأوضاعهم الاجتماعية ، الخ . الى حد ما مثلما يعرف الاثنوغرافي شيئا ما عن المجتمعات التي يدرس اساطيرها . وسيصفي هذا المراقب الى الاستشارات وحتى سيسجلها على شريط ليتمكن من دراستها ومقارنتها على مهل ، تماما كما نفعل مع مخبرينا الاهليين . عندما يكون المراقب على درجة كافية من المهوبة ويجمع وثائق كافية ، سيتمكن ، على ما يبدو ، من اعادة تكوين بنية اللعبة المستخدمة وتأليفها ، اي عدد الاوراق - ٣٢ او ٥٢ - موزعة في اربع فئات متشابهة مشكلة الوحدات المؤلفة ذاتها ( الاوراق ) مع خاصية فرقية واحدة ، هي اللون .



لقد حان الوقت لتوضيح الطريقة عن قرب . نأخذ مثالا ، اسطورة اوديب الشائعة ، الامر الذي يعفينا من سردها . مع ان هذا المثال لايتلاءم جيدا مع البرهنة . وصلت الينا اسطورة اوديب في نصوص مجزأة ومتأخرة ، هي عبارة عن تفسيرات ادبية ، اوحى بها هم جمالي او اخلاقي اكثر مما اوحى بها التقليد الديني او العادة الطقوسية ، على فرض وجود مثل هذه الاحتياطات بصدها . بيد ان الامر بالنسبة لنا ، لايتعلق بتفسير اسطورة اوديب بطريقة محتملة ، وبالاخرى لايتعلق بتفسيرها تفسيراً مقبولا من الاختصاصي . نريد ببساطة ان نوضح بهذه الوسيلة - وبدون ان نستخلص منها أية نتيجة فيما يخص الاسطورة - تقنية معينة لايصح استخدامها ، على الارجح ، في هذه الحالة الخاصة ، بسبب الشكوك المذكورة آنفا . اذا ، ينبغي فهم « البرهنة » ، لا بالمعنى الذي يعطيه العالم لهذه اللفظة ، بل بالمعنى الذي يعطيه لها البائع الجوال ، في الاكثر : ليس الحصول على نتيجة ، بل تفسير سير عمل الآلة الصغيرة التي يحاول بيعها الى المتسكعين ، تفسيراً سريعا .

ستعالج الاسطورة على غرار توليفة جوقة موسيقية ، كتبها هاو منحرف ، مدرجا بعد مدرج ، بشكل سلسلة لحنية مستمرة ، يحاول ردها الى ترتيبها الابتدائي . شأننا في ذلك الى حد ما كما لو عرض علينا بعضهم سلسلة اعداد كاملة من طراز : ١ ، ٢ ، ٤ ، ٧ ، ٨ ، ٢ ، ٣ ، ٤ ، ٦ ، ٨ ، ١ ، ٤ ، ٥ ، ٨ ، ١ ، ٢ ، ٥ ، ٧ ، ٣ ، ٠ ، ٤ ، ٥ ، ٦ ، ٨ ، وطلبوا الينا جمع كل الارقام ١ والارقام ٢ ، والارقام ٣ ، الخ . ، بشكل جدول :

٨	٧		٤	٢	١
٨		٦	٤	٣	٢
٨	٧		٥	٤	١
	٧		٥		٢
٨		٦	٥	٤	٣

كذلك سنعالج اسطورة اوديب ، فسنجرب بالتتابع مختلف ترتيبات الوحدات الاسطورية الكبيرة الى ان نصادف منها واحدا يلبي الشروط



المعددة في ص ٢٤٩ . لنفترض كيفيا تمثيل هذا الترتيب في الجدول التالي ( مع العلم ، مرة أخرى ، بأننا لانقصد فرضه أو حتى اقتراحه على الاختصاصيين في الميتولوجيا الاتباعية ، الذين يودون تعديله حتما ، هذا اذا لم يرفضوه ) .

<p>لابداغوس ( والد لايوس ) = « اعرج » (?) لايوس ( والد اوديب ) = « أيسر » ( ؟ )</p> <p>اوديب = « قدم متورمة » ( ؟ )</p>	<p>كادموس يقتل التين</p> <p>اوديب يدمر السفنكس</p>	<p>السبارتوي يبيدون بعضهم بعضا</p> <p>اوديب يقتل والده لايوس</p> <p>ايتييوكل يقتل اخاه بولينيس</p>	<p>كادموس يبحث عن أخته اوروبا التي خطفها زيوس</p> <p>اوديب يتزوج امه جوكاست</p> <p>انتيفون تدفن اخاه ، بولينيس منتهكة التعريم</p>
---	--	--	---

هكذا ، نكون امام اربعة اعمدة ، يضم كل منها عدة علاقات تنتمي إلى « رزمة » واحدة . فلو طلب الينا أن نروي الاسطورة ، لصرفنا النظر عن هذا الترتيب في اعمدة ولقرانا الاسطر من اليمين الى اليسار ومن الاعلى الى الاسفل . ولكن ، ما ان يتعلق الامر بفهم الاسطورة ، حتى يفقد نصف الترتيب التزامني ( من الاعلى الى الاسفل ) قيمته الوظيفية ويتم « القراءة » من اليمين الى اليسار . عمودا بعد آخر . باعتباره كلا .

ان جميع العلاقات المجموعة في عمود واحد ، تعرض ، بالفرض ، سمة مشتركة يتعلق الامر باستنتاجها . هكذا حوادث العمود الاول الى اليمين ، التي تتعلق باقرباء العصابة الذين قد تعتبر علاقات قرباهم



مبالغا فيها : فهؤلاء الاقرباء يشكلون موضوع معالجة اكثر مودة مما تجيزه  
انقواعد الاجتماعية . لنسلم اذا ان السمة المشتركة للعمود الاول تكمن  
في **علاقات قرابة مبالغ في تقديرها** . ويبدو في الحال ان العمود الثاني يعبر  
عن العلاقة ذاتها ، وانما مسبوقه بالاشارة المعاكسة : **علاقات قرابة مقدرة**  
**باقل من الحقيقة او منقوصة** . اما العمود الثالث فيتعلق بالوحوش  
وتدميرها . واما العمود الرابع ، فيتطلب بعض الايضاحات . لقد لوحظ  
غالبا أن معنى اسماء العلم في سلالة اوديب ينطوي على الافتراض . ولكن ،  
قلما يعيره اللغويون أهمية ، إذ أن معنى لفظة ، وفق الاستعمال ، لا يمكن  
تحديده الا بوضعه من جديد في القرائن التي تأكد فيها . وعليه ، فإن  
اسماء العلم تقع ، بالتعريف ، خارج القرينة . لعل طريقتنا تساعد على  
تخفيف الصعوبة : إذ أنها تعيد تنظيم الاسطورة بحيث تتكون نفسها  
كقرينة . ليس المعنى الاحتمالي لكل اسم منفرد هو الذي يعرض قيمة  
هامة بعد الان ، بل الطابع المشترك بين الاسماء الثلاثة : أي احتمالها  
على معاني افتراضية ، تثير جميعها **صعوبة السلوك المستقيم** .

قبل أن نمضي بعيدا . لتساءل عن العلاقة بين عمودي اليسار .  
يتعلق العمود الثالث ببعض الوحوش : أولا ، الثنين ، هذا الوحش  
الجهنمي الذي يجب القضاء عليه ليتمكن الناس من العيش على الارض ،  
ثم السفنكس . الذي يحاول ، بواسطة الغاز تتناول طبيعة الانسان ايضا  
انتزاع مياه ضحاياه البشرية . اذا ، ان اللفظ الثاني نسخة عن الاول ،  
الذي يرجع الى **موطن الانسان الاصلي** . ونظرا لهزيمة الوحشين ، في  
النهاية ، على أيدي الناس يمكن القول ان السمة المشتركة للعمود الثالث  
تكمن في رفض **موطن الانسان الاصلي** (٦) .

(٦) بدون نية الدخول في مناقشة مع الاختصاصيين ، قد تكون من جانبنا مفروضة  
وبدون موضوع ، نظرا لاتخاذ اسطورة اوديب هنا كمثال عولج بصورة كيفية ، نقول ان  
الطابع الجهنمي المنسوب الى السفنكس قد يدعو الى الدهشة ، ونستند الى شهادة  
السيدة ماري دلكور : « كانوا في الاساطير القديمة يولدون من الارض حتما . » ( اوديب  
او اسطورة الغازي ، لبيج ، ١٩٤٤ ، ص ١٠٨ ) مهما ابتعدت طريقتنا عن طريقة دلكور



إن هذه الفرضيات تساعد على فهم معنى العمود الرابع . ففي الميثولوجيا ، يكثر تصوير الناس ، المولودين من الأرض ، كعاجزين عن المشي ، في لحظة الظهور ، أو متعثرين في السير . وهكذا فإن الكائنات الجهنمية لدى البويبلو ، مثل شوميكولي ، أو مونيفوو (٧) ، الذي يشارك في النشوء ، هما اعرجان ( في النص : « رجل - مضرجة بالدم » ، « رجل - مجروحة » ، « رجل - رخوة » ) . وترد الملاحظة ذاتها بالنسبة لكوسكيمو ميثولوجيا كواكيوتل : بعد أن ابتلعهم الوحش الجهنمي تسياكش ، يصعدون الى سطح الأرض ، مترنحين الى الامام أو الى الجانب . « اذا ، قد تكون سمة العمود الرابع المشتركة **استمرار موطن البشر الاصلي** . وقد ينتج عن ذلك أن علاقة العمود الرابع بالعمود الثالث ، هي ذات علاقة العمود الاول بالعمود الثاني . وقد تم التغلب

---

( وكذلك ستكون النتائج فيما لو كنا اهلًا لمعالجة اساس المسألة ) فانها ، على ما يبدو لنا ، متنت بصورة شافية ، صفة السفنكس في التقاليد القديمة : وحش انثى ، تهاجم الشباب وتفتنهم ، بعبارة اخرى ، تخصيص لكائن مؤنث مع عكس الاشارة ، مما يفسر وجود الرجل والمرأة دائما ، في مجموعة الايقونات والصور التي جمعتها ديلكور ، بوضع « سماء / أرض » معكوس .

لقد اخترنا اسطورة اوديب كمثال اول ، بسبب التماثلات البارزة التي تبدو موجودة بين بعض جوانب الفكر اليوناني القديم وفكر هنود بويبلو الذين اقتبسنا منهم الامثلة التالية . وسلاحظ بهذا الصدد أن شخصية السفنكس ، مثلما جدتها السيدة دلكور ، تتطابق مع شخصيتين من الميثولوجيا الامريكية الشمالية : لانثكلان بلاربب سوى واحدة . يتعلق الامر ، من جهة ب « الساحرة العجوز » القبيحة التي تطرح ، بمظهرها ، لغزا على البطل الشاب : اذا فك رموز النفر فسيجد في سرورها عند الاستيقاظ صبية متألقة توصله الى السلطنة . وبذكر السفنكس من جهة أخرى بالمرأة الشابة التي تخلق عنها الهوبي في وقت الوضع ، في اثناء هجرة شاقة ، وتنبه بعد ذلك في الصحراء ، والدة الحيوانات وحاميتها من الصيادين . فاذا صادفها شخص ، بشياها المخضبة بالدم ، « يستبد به الدعر لدرجة يحس معها بانتشار » تستفيد منه لاغتصابه ، معوضة اياه بفوز عظيم في الصيد .

(٧) وليس مازاوو ، كما جاء في النص الانجليزي من هذه الدراسة ، نتيجة خطأ

مطبعي .



على تعذر ربط مجموعات علاقات ( أو بالاحرى الاستعاضة عنه ) بالجزم باتحاد علاقتين متناقضتين فيما بينهما في نطاق كون كل منهما ، كالأخرى ، متناقضة مع ذاتها . ان هذه الطريقة في صياغة بنية الفكر الاسطوري لاتنطوي بعد الا على قيمة تقريبية . وهي تكفي الآن .

مالذي تعنيه ، اذا ، اسطورة اوديب المؤولة اعلاه « على الطريقة الامريكية » ؟ قد تعبر عن تعذر انتقال مجتمع يجاهر بعقيدة موطن الانسان الاصلي ( هكذا بوزانياس ٨ ، ٢٩ ، ٤ : النبات هو نموذج الانسان ) من هذه النظرية الى الاعتراف بولادة كل منا بالفعل من اقتران رجل وامرأة . العقبة منيعة . بيد أن اسطورة اوديب تقدم نوعا من اداة منطقية تتيح القاء جسر بين المسألة الابتدائية - هل نولد من واحد ، أو من اثنين ؟ - والمسألة المشتقة التي تتسنى صياغتها تقريبا هكذا : الشخص ذاته هل يولد من ذاته ، أو من شخص آخر ؟ وبهذه الطريقة ، تبرز علاقة متبادلة : ان المبالغة في تقدير قرابة الدم هو بالنسبة الى بخس قيمة هذه القرابة ، كالجهد المبذول للتخلص من موطن الانسان الاصلي بالنسبة الى استحالة النجاح في هذا التخلص . ان التجربة تستطيع تكذيب النظرية ، ولكن الحياة الاجتماعية تثبت علم الكونيات ، بالقدر الذي يكشفان فيه عن البنية المتناقضة ذاتها . اذا ، ان علم الكونيات صحيح . لنذكر هنا ملاحظتين ضمن معترضة .

لقد اهملت محاولة التفسير السابقة مسألة كثيرا ما شغلت الاختصاصيين في الماضي . هي : غياب بعض الدوافع في اقدم روايات اسطورة اوديب ( الروايات الهوميرية ) ، مثل انتحار جوكاست وعمى اوديب الارادي . غير أن هذين الدافعين لايفسدان بنية الاسطورة ، ويمكن ان يحتلا مكانهما فيها ، الاول كمثال جديد على التدمير الذاتي ( العمود ٣ ) والثاني كموضوع عاهة آخر ( العمود ٤ ) . يقتصر اسهام هذه الزيادات الكتلية على توضيح الاسطورة ، اذ ان الانتقال من القدم الى الرأس يظهر في علاقة متبادلة هامة مع انتقال آخر : من موطن الانسان الاصلي الى تدمير الذات .



إذا ، يخلصنا المنهج من صعوبة شكلت حتى الان احدى العقبات الرئيسية في طريق تقدم الدراسات الميتولوجية ، هي البحث عن النسخة الاصلية او البدائية . ونحن نقترح ، بالعكس ، تحديد الاسطورة بمجموع نسخها . بعبارة اخرى : الاسطورة تبقى اسطورة مادام الناس يدركونها كذلك . وقد اتضح هذا المبدأ من خلال تفسير اسطورة اوديب التي يمكن ان تستند الى الصياغة الفرويدية ، وهو يلائمها حتما . اصبحت المسألة التي طرحها فرويد بعبارات « اوديبية » لا تكمن في الخيار بين موطن اصلي وانجاب ثنائي الجنس . بل المقصود دائما فهم كيفية امكان ولادة واحد من اثنين : كيف يحدث الا يكون لنا مكون واحد ، وانما ام واب ؟ لن نتردد ، اذا ، في تصنيف فرويد ، بعد سوفوكل ، في عداد مصادرها عن اسطورة اوديب . وتستحق روايتاهما الثقة نفسها التي تستحقها روايات اخرى اقدم ، وفي الظاهر ، اكثر « اصالة » .

يسفر ماتقدم عن نتيجة هامة . بما ان الاسطورة تتألف من مجموع قراءاتها المختلفة ، سيكون على التحليل البنيوي ان يدرسها كلها بالطريقة ذاتها . تدرس ، اولا ، الاختلافات المعروفة في النسخة الطيبية ، ثم النسخ الاخرى : الحكايات المتعلقة بحواشي لابداكوس ، آغافيه وبانتيه وجوكاست نفسها ؛ والاختلافات الطيبية في القراءات المتعلقة بليكوس ، حيث يقوم امفيون وزيتوس بدور مؤسسي المدينة ؛ واختلافات اخرى ، ابعد ، متعلقة بديونيزوس ( ابن خالة اوديب ) ، والاساطير اللاتينية التي تذكر ان الدور الذي نقلته طيبة الى كادموس يعود الى سيكروب ، الخ . لم يوضع جدول لكل من هذه الخلافات الروائية ، ترتب فيه العناصر ترتيبا يتيح مقارنتها بالعناصر المقابلة في الجداول الاخرى : تدمير الحية من قبل سيكروبس بالفصل الموازي من حكاية كادموس ؛ تنازل ديونيزوس وتنازل اوديب ؛ « القدم المتورمة » وديونيزوس السائر منحرفا ؛ البحث عن اوروبا والبحث عن انتيوب ؛ تأسيس طيبة من قبل السبارتوري حينا ، ومن قبل الديوسكور \* امفيون وزيتوس ، حينا آخر ؛ زيوس مختطفا

---

\* Dioscures : « أبناء زيوس » ، لقب كاستور وبولوكس . ( م )



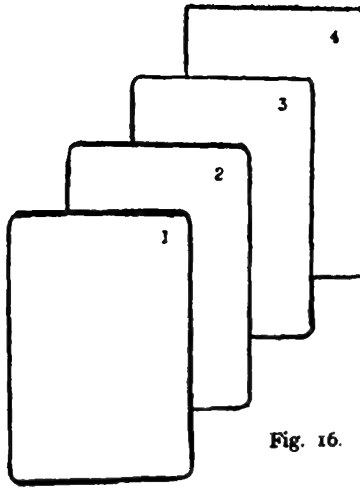


Fig. 16.

اوروبا او انتيوب ، والفصل المشابه حيث يستخدم سيميليه كضحية :  
اوديب الطيبي وبيرسيه الارجي ، الخ . وبذلك نحصل على عدة جداول  
ذات بعدين ، يخصص كل منها لقراءة مختلفة ، وتوضع الى جانب بعضها ،  
مؤلفة بعددها من المخططات المتوازية ( شكل ١٦ ) ، للانتهاء الى مجموعة  
ثلاثية البعد ، تيسر قراءتها بثلاث طرق مختلفة : من اليسار الى اليمين ،  
ومن الاعلى الى الاسفل ، ومن الامام الى الورا ( او بالعكس ) . لن تكون  
هذه الجداول متماثلة تماثلا دقيقا . ولكن التجربة تثبت ان الفروق الفرقية  
التي لن تغيب عن النظر ، تقدم فيما بينها علاقات متبادلة هامة تسمح  
باخضاع مجموعها الى عمليات منطقية ، بتبسيطات متعاقبة ، والانتهاء ،  
اخيرا ، الى القانون البنيوي للاسطورة المدروسة .

ربما يحتج بعضهم بتعذر المضي في هذا المشروع الى النهاية نظرا لان  
النسخ الوحيدة المتوفرة هي النسخ المعروفة في الوقت الحاضر . فما  
الذي قد يحصل ، فيما لو اتت نسخة جديدة تشوش النتائج المكتسبة ؟  
تكون الصعوبة حقيقية عندما يكون عدد النسخ قليلا ، ولكنها تصبح  
نظرية كلما ازداد عدد النسخ . وستبين التجربة العدد التقريبي للنسخ



المطلوبة ؛ ولا يمكن أن يكون هذا العدد كبيرا جدا . لو عرفنا اثاث غرفة وتوزعه بواسطة صور معكوسة من مرآتين مثبتتين على جدارين متقابلين ، لحدثت حالتان : فاما أن المرآتين متوازيتان تماما ، وبذلك يكون عدد الصور غير متناه نظريا ؛ واما أن أحدهما في وضع مائل بالنسبة للآخرى ، وعندئذ يتناقص العدد سريعا ، بصورة متناسبة مع الزاوية . ولكن حتى في هذه الحالة الأخيرة ، تكفي أربع صور أو خمس ، أن لم يكن لتزويدنا بمعلومات تامة ، فعلى الأقل لا قناعنا بعدم بقاء أي جزء خفي من الاثاث .

وبالعكس ، نشدد على عدم حذف شيء قطعاً من الخلافات الروائية التي تم جمعها . لو كانت شروح فرويد حول عقدة أوديب تشكل - كما نعتقد - جزءاً لا يتجزأ من اسطورة أوديب ، لفقدت معناها مسألة معرفة ما إذا كانت أمانة نسخة كوشينغ عن اسطورة أصل الزوني كافية للاحتفاظ بها . ليس ثمة قراءة « حقيقية » ، تعتبر أصلاً للنسخ الأخرى أو صورها المحرفة . فالقراءات كلها تنتمي إلى الاسطورة .

ها نحن في وضع يسمح لنا بفهم سبب اقتران كثير من دراسات الميتولوجيا بنتائج غير مشجعة . أولاً ، عمد المقارنون إلى انتقاء القراءات الممتازة بدلاً من دراستها كلها . ثم لوحظ أن التحليل البنيوي لاختلاف روائي واحد ، في اسطورة واحدة ، جمعت في قبيلة واحدة ( وأحياناً ، في قرية واحدة ) يفضي إلى اختزال ذي بعدين . وما أن تستعمل عدة خلافاً روائية للاسطورة ذاتها بالنسبة للقرية نفسها أو القبيلة عينها ، حتى يصبح الاختزال ثلاثي البعد ، وإذا أريد توسيع المقارنة ، فإن عدد الأبعاد المطلوبة يزداد ازدياداً سريعاً بحيث يتعذر بعد ذلك إدراكها بطرق حدسية . أن الغموض والترهات ، التي تفضي الميتولوجيا العامة إليها غالباً ، تتعلق ، إذا ، بتجاهل منظومات الأحوال المتعددة الأبعاد المطلوبة فعلاً ، التي يعتقد اعتقاداً ساذجاً بإمكان الاستعاضة عنها بمنظومات ذات بعدين أو ثلاثة . الحق يقال أن الأمل قليل في إمكان تطور الميتولوجيا المقارنة بدون الاستعانة برمزية ذات الهام رياضي ، يمكن تطبيقها على منظومات متعددة الأبعاد ، معقدة جداً بالنسبة لمناهجنا التجريبية التقليدية .



حاولنا في عام ١٩٥٢ - ١٩٥٤ (٨) ، تحقيق النظرية المعروضة بايجاز في الصفحات السابقة ، بتحليل جميع النسخ المعروفة من اساطير اصل الزوني وانبثاقهم تحليلا وافيا : كوشينغ ، ١٨٨٣ و ١٨٩٦ ؛ ستيفنسون ١٩٠٤ ؛ بارسنز ، ١٩٢٣ ؛ بانزل ، ١٩٣٢ ؛ بينيدكت ، ١٩٣٤ . واكملنا التحليل بمقارنة النتائج الحاصلة بالاساطير الماثلة لجماعات البويبلو الاخرى ، الغربيين والشرقيين على السواء ؛ واخيرا قمنا باستطلاع تمهيدي حول ميتولوجيا السهول . فأكدت النتائج الفرضيات في كل مرة . ليس فقط ان الميتولوجيا الامريكية الشمالية قد خرجت من التجربة بايضاحات جديدة ، بل تم التوصل ايضا الى استشفاف ، واحيانا الى تحديد ، عمليات منطقية لمنط مهمل في اكثر الاحيان ، او كانت قد روقبت في مجالات بعيدة جدا عن مجالنا . لايمكن الدخول هنا في التفصيلات ، وسنقتصر على عرض بعض النتائج .

قد يقدم جدول اسطورة الانبثاق لدى الزوني ، وهو بلاريب مبسط للغاية ، المظهر العام الوارد ادناه ( ص ٢٦١ ) .

ويكفي فحص هذا الجدول فحصا سريعا لفهم طبيعته . فهو عبارة عن اداة منطقية ، مخصصة للقيام بتوسط بين الموت والحياة . الانتقال شاق ، في فكر البويبلو ، لان هذا الفكر يتصور الحياة البشرية على نموذج مملكة النبات ( انبثاق خارج الارض ) . وهذا التفسير مشترك بينه وبين اليونان القديمة ، ولم نختر اسطورة اوديب كمثال اول اختيارا تعسفيا تماما . في الحالة الامريكية المعتبرة هنا ، جرى تحليل الحياة النباتية بالتتابع من عدة جوانب ، مرتبة من الابسط الى الاعقد . تحتل الزراعة المكانة العليا ، وهي مع ذلك تبدي طابعا دوريا ، اي انها تكمن في تناوب الحياة والموت ، مما يخالف المسلمة الابتدائية .

لنهمل هذا التناقض ، وسيظهر ثانية في الجدول ادناه : الزراعة هي

---

(٨) الدليل السنوي للمعهد العالي للدراسات التطبيقية ، قسم العلوم الدينية ،

١٩٥٢ - ١٩٥٣ ، ص ص ١٩ - ٢١ ، ١٩٥٣ - ١٩٥٤ ، ص ص ٢٧ - ٢٩ .



تبذل			موت
استعمال النباتات استعمالا آليا (سلاالم للخروج من العوالم السفلى )	ظهور بقيادة التوامين الحبيبين	تحريم الاخ والاخت ( اصل الماء )	ابادة اطفال الناس من قبل الالهة ( بالاغراق )
استعمال النباتات البرية في الغذاء	هجرة بقيادة النيوكيو الاثنين ( مهرجين احتفالين )	نضحية باخ واخت ( للفوز بالنصر )	مباراة سحرية تشن على شعب روزيه ( جامعون ضد بستانيين )
استعمال النباتات الزروعة في الغذاء		تبني اخ واخت ( مقايضة بالذرة الصفراء )	
طابع النشاطات الزراعية الدوي			حرب ضد كياناكيو ( بستانيون ضد صيادين )
استخدام الطراند في الغذاء ( صيد بري )	حرب بقيادة الهى الحرب		
حتمية الحرب		نضحية باخ واخت ( للتغلب على الطوفان )	خلاص القبيلة ( اكتشاف مركز العالم )
موت			استمرار



مصدر الغذاء ، اذا ، مصدر الحياة ؛ وعليه ، فالصيد يمد بالغذاء ايضا ، وهو في الوقت نفسه شبيه بالحرب ، التي هي موت . اذا توجد طرق شتى لمعالجة المسألة . تتركز رواية كوشينغ على مقابلة بين الفعاليات الغذائية ذات النتيجة المباشرة ( جمع النباتات البرية ) ، والفعاليات التي لايمكن توقع نتيجتها الا في اجل . بعبارة اخرى ، يجب اندماج الموت بالحياة لكي تكون الزراعة ممكنة .

في نسخة بارسنز ، يجري الانتقال من الصيد الى الزراعة ، فيما تعمل نسخة ستيفنسون بالترتيب المعاكس . وجميع الاختلافات الاخرى بين النسخ الثلاث يمكن وضعها في علاقة متبادلة مع هذه البنيات الاساسية . هكذا تصف النسخ الثلاث الحرب الكبيرة التي شنها اسلاف الزوني على شعب الكياناكيو الاسطوري ، مدخلة في الرواية خلافاً روائية هامة تتألف من : ١ - محالفة الآلهة او معاداتها ؛ ٢ - منح النصر النهائي الى هذا المعسكر او ذاك ؛ ٣ - الوظيفة الرمزية المسندة الى افراد الكياناكيو ، المصورين كصيادين ، حيناً ( وعندئذ لديهم اقواس باوتار حيوانية ) ، وكمزارعين ، حيناً آخر ( اوتارهم نباتية ) :

كوشينغ	بارسنز	ستيفنسون
آلهة ( حلفاء ، يستخدمون كياناكيو ) اوتارا نباتية	كياناكيو ، بمفردهم ، اوتار نباتية	آلهة ( حلفاء يستخدمون اوتارا نباتية )
منتصرون على :	منتصرون على	منتصرون على
رجال ، وحيدين ، يستخدمون اوتارا حيوانية ( قبل الاستماعة عنها بالاليف )	رجال ( حلفاء يستخدمون آلهة ) اوتارا حيوانية	كياناكيو ، وحيدين يستخدمون اوتارا حيوانية

وبما ان الليف النباتي (زراعة) اعلى دائماً من الوتر الحيواني (صيد) ، وبما ان محالفة الآلهة ( في الحد الأدنى ) افضل من معاداتها ، ينتج ان الانسان في نسخة كوشينغ ، مضروب من جهتين ( آلهة اعداء ، اوتار حيوانية ) ؛ وفي نسخة ستيفنسون ، مميز من جهتين ( آلهة عطوفة ، اوتار نباتية ) ؛



فيما تعرض نسخة بارسنز وضعا متوسطا ( آلهة عطوفة ، وانما اوتار حيوانية ، اذ ان البشرية البدائية عاشت من الصيد ) .

تقابلات	كوشينغ	بارسنز	ستيفنسون
آلهة / رجال	-	+	+
ليف نباتي /	-	-	+
وتر حيواني	-	-	+

ان رواية بانزل تعرض بنية كوشينغ نفسها . ولكنها تختلف عنها ( كما تختلف عن نسخة ستيفنسون ) في ان هاتين النسختين تقدمان الانبثاق كنتيجة لجهود البشر للافلات من وضعهم البائس في احشاء الارض ، فيما تعالج ، هي ، الانبثاق كنتيجة نداء وجهته للناس سلطات المناطق العليا . ولهذا فان طرق الانبثاق تتتابع ، بين بانزل ، من جهة ، وستيفنسون وكوشينغ ، من جهة اخرى ، في ترتيب تناظري ومعكوس . لدى ستيفنسون وكوشينغ ، من النباتات الى الحيوانات ؛ ولدى بانزل من الثدييات الى الحشرات ، ومن الحشرات الى النباتات .

ان تأليف المسألة المنطقي يبقى واحدا في جميع اساطير البويلو الغربيين : ذلك ان منطلق المحاكمة ونهايتها لايشوبهما الغموض ، ولا يظهر الابهام الا في المرحلة المتوسطة :

### حياة ( = نمو )

استعمال مملكة النبات ( استعمالا آليا ) آخذا النمو وحده بعين

اصل

الاعتبار

استعمال مملكة النبات استعمالا غذائيا يقتصر على النباتات البرية

جمع

استعمال مملكة النبات استعمالا غذائيا يضم النباتات البرية والمزروعة

زراعة

استعمال مملكة الحيوان استعمالا غذائيا يقتصر ( ولكن هنا تناقض ، اذ ان رفض

على الحيوانات

الحياة = تدمير ، ومن هنا : ) صيد

حرب

تدمير مملكة الحيوان ، بما فيها البشر

موت ( = تناقض )



ان ظهور حد متناقض في وسط السيرة الجدلية لعل صلة بظهور سلسلة مزدوجة من الازواج الديوسكورية ، وظيفتها القيام بتوسط بين القطبين :

- ١ - رسولين سماويين      مهرجين احتفاليين      الهين من آلهة الحرب  
٢ - زوج متجانس :      شقيقين      زوجين      زوج متنافر  
ديوسكور      ( أخ واخت )      ( زوج وزوجة )      ( جدة ، حفيد )  
( أخوين )

أي سلسلة من التنوعات في الرواية التمازجة ، تؤدي الوظيفة ذاتها في قرائن مختلفة . نفهم ، هكذا ، لماذا يستطيع المهرجان ، في طقوس البويلو ، الادعاء بوظائف حربية . والمسألة التي اعتبرت ، في الغالب ، متعذرة الحل ، تتوارى عندما نقر بأن المهرجين يشغلان ، بالنسبة للإنتاج الغذائي ( فهما نهمان ، وفي وسعهما اساءة استعمال الاغذية الزراعية بلا عقاب ) ، الوظيفة ذاتها التي يقوم بها آلهة الحرب ( التي تظهر ، في السيرة الجدلية ، كسوء استعمال الصيد : صيد الانسان ، بدلا من الحيوانات الصالحة للاستهلاك البشري ) .

ان بعض اساطير البويلو الشرقيين والواوسط تنشأ بطريقة أخرى . فهي تبدأ بتعيين الهوية الاساسية للصيد والزراعة . وينتج تحقيق الهوية المشار اليه ، مثلا ، من اسطورة اصل الذرة الصفراء ، التي حصل عليها والد الحيوانات عندما راح يزرع ، بدلا من البذور ، اظفار ارجل الابل . وعندئذ تجري محاولة استنباط الحياة والموت معا ، بدءا من حد اجمالي . بدلا من أن تكون الحدود المتطرفة بسيطة ، والحدود المتوسطة مشطورة الى قسمين ( كما هو الشأن لدى البويلو الغربيين ) فان الحدود المتطرفة هي التي تنشط الى قسمين ( هكذا الاختان لدى البويلو الشرقيين ) بينما يظهر حد بسيط متوسط في المرتبة الاولى ( بوشيان زيا ) ، وانما يتحلى بصفات مبهمة . وبفضل هذا المخطط ، يمكن استنباط الصفات التي سيتمتع بها هذا « المخلص » في النسخ المختلفة



حسب اللحظة التي يظهر فيها ، في سير الاسطورة : فهو محسن عندما يتجلى في البداية ( زوني ، كوشينغ ) ، ومبهم في الوسط ( بويلو الاواسط ) ، وشرير في النهاية ( زيا ) ، باستثناء رواية بانزل لاسطورة زوني التي وردت المتتالية فيها معكوسة كما اشرنا من قبل .

إننا ، اذ نطبق هذه الطريقة في التحليل البنيوي تطبيقاً منهجياً ، نتوصل الى ترتيب جميع القراءات المعروفة في اسطورة ما ، في سلسلة ، مؤلفين نوعاً من مجموعة استبدالات ، تعرض فيها القراءات الموضوعة في طرف السلسلة ، الواحدة بالنسبة للآخرى ، بنية تناظرية وانما معكوسة ، اذا ، يجري ادخال بداية نظام حيث كان كل شيء عبارة عن فوضى ، والحصول على فائدة مكملة ، قوامها استنتاج بعض العمليات المنطقية الموجودة في اساس الفكر الاسطوري (٩) . ومنذ الآن ، يتسنى عزل ثلاثة نماذج من العمليات .

لقد شكلت الشخصية المدعوة عادة تريغستر [المحتال] في الميتولوجيا الامريكية ، لغزاً استمر مدة طويلة . فكيف نفسير انتقال هذا الدور ، في امريكا الشمالية كلها تقريباً ، الى الذئب الامريكي الصغير أو الى الغراب؟ يظهر سبب هذا الاختيار فيما لو سلمنا بأن الفكر الاسطوري ينتج عن ادراك بعض التقابلات ويميل الى توسطها التدريجي . لنفرض ، اذا ، الاستعاضة عن حدين ، يبدو الانتقال بينهما متعذراً ، بخدين معادلين يقبلان آخر كحد متوسط . ثم يستعاض عن أحد الحدين القطبين والحد المتوسط ، بدورهما ، بثالوث جديد ، وهكذا . فعندئذ نحصل على بنية

---

(٩) انظر مثلاً آخر على تطبيق هذه الطريقة في دراستنا : حول اساطير وينباغو

الاربع ، التي يفترض صدورها في مؤلف تكريم الاستاذ بول رادان بمناسبة عيد ميلاده الخامس والسبعين .



نوسط من الطراز التالي :

الثالث الثاني	الثالث الاول	الزوج الابتدائي
عواشب	زراعة	حياة
لواحم	صيد بري	
كواسر	حرب	موت

تقوم هذه البنية مقام المحاكمة الضمنية : فاللواحم هي كاللواسر ( تقتات بالغذاء الحيواني ) ولكنها كذلك مثل منتجي الغذاء النباتي ( لا تقتل مآكله ) . ان البويلو ، الذين يعتبرون الحياة الزراعية « أهم » من الصيد ، يصيغون المحاكمة بطريقة مختلفة بعض الشيء : فالغربان بالنسبة للبساتين كالكواسر بالنسبة للعواشب . ولكن كان يمكن معاملة العواشب كوسطاء : فهم ، في الواقع ، كالجامعين ( نباتيين ) ويقدمون غذاء حيوانيا ، بدون ان يكونوا انفسهم صيادين . نحصل بهذا الشكل على وسطاء في الدرجة الاولى ، والثانية والثالثة ، الخ ، بحيث ان كل حد يولد الحد التالي بالتقابل والعلاقة المتبادلة .

تظهر سلسلة العمليات هذه على نحو جيد في ميتولوجيا السهول التي يمكن ترتيبها في سلسلة واحدة :

وسيط ( محروم من النجاح ) بين السماء والارض :  
 ( زوجة « النجم - الزوج » ) .  
 زوج متنافر من الوسطاء :  
 ( جدة / حفيد ) .  
 زوج شبه متجانس من الوسطاء :  
 ( « صبي الكوخ » / « المرمي بعيدا » ) .

في حين ان السلسلة المقابلة ، لدى البويلو ( زوني ) ، هي من



وسيط ( مكلل بالنجاح ) بين السماء والارض :

( بوشيانكي ) .

زوج شبه متجانس من الوسطاء :

( أويويوي وماتسيلما ) .

زوج متجانس من الوسطاء :

( آهيوتا الاثنين ) .

كما يمكن ظهور علاقات متبادلة من الطراز نفسه على محور افقي ، ذلك صحيح ، حتى على الصعيد اللغوي : هكذا تقرر مفاهيم الاصل المتعددة في تيوا حسب بارسنز : الذئب الامريكي الصغير ، الضباب ، جلدة الراس ، الخ . . ان الذئب الامريكي الصغير ( وهو لاحم ) وسيط بين العواشب والكواسر ، مثل الضباب بين السماء والارض ؛ مثل سلخ الراس بين الحرب والزراعة ( سلخ الراس « حصاد حربي » ) ؛ مثل الحبة السوداء بين النباتات البرية والنباتات المزروعة ؛ مثل الالبسة بين « الطبيعة » و « الثقافة » ؛ مثل الاوساخ بين القرية المسكونة والدغل ؛ مثل الرماد ( وسواد الدخان ) بين الموقد ( على الارض ) والقماء ( صورة القبة السماوية ) . ان هذه السلسلة من الوسطاء تقدم مجموعة من البيانات المنطقية ، تسمح بحل مختلف مسائل الميتولوجيا الامريكية : لماذا يكون اله الندى هو اله الحيوانات ايضا ؛ لماذا يكون الاله صاحب الالبسة النفيسة سندريلا ذكرا ، غالبا ( الصبي - الرماد ) ؛ لماذا تولد جلود الجماجم الندى ؛ لماذا تقتزن ام الحيوانات بالحبة السوداء ، الخ .

ولكن يمكن التساؤل ايضا عما اذا كنا لانتوصل بهذه الوسيلة الى طريقة عامة لتنظيم معطيات التجربة المحسوسة : لنقارن بالامثلة المتقدمة السمة الفرنسية nielle من اللاتينية nebula ؛ ودور الحرز المسند في أوروبا الى الاقدار ( احذية قديمة ) ، والى الرماد وسواد الدخان ؛ ولنقارن ايضا دورة الصبي - الرماد الامريكية ودورة السندريلا الهندية الاوروبية . فالشخصيتان هما اشكال قضيبية ( وسطاء بين الجنسين ) ؛ سادة الندى والحيوانات البرية ، مالكو البسة فاخرة ؛ وسطاء سوسيولوجيون ( زواج بين نبلاء وقرويين ، بين اغنياء وفقراء ) . وعليه ،



يتعذر تحليل هذا التوازي باستعارة ( كما زعم احيانا ) لان الحكايات المتعلقة بالصبي - الرماد وسندريلا تناظرية ومعكوسة في أدق تفاصيلها، في حين أن سندريلا ، كما اقتبستها امريكا فعلا ( راجع قصة زوني عن راعية الديوك الرومية ) ، تبقى موازية للمثال الاصلي . ومن هنا هذا الجدول :

أمريكا	أوروبا	جنس
مذكر	مؤنث	اسرة
لا توجد اسرة (يتيم )	اسرة مزدوجة (اب وزوجتان)	مظهر
صبي قبيح	فتاة جميلة	موقف
يحب الى الابد	لا يحبها احد	تحول
مجرد من مظهره القبيح	ترتدي البسة فاخرة بفضل	
بفضل معونة فوق طبيعية	معونة فوق طبيعية	

اذا ، ان تريكستر ، كالصبي - الرماد والسندريلا ، وسيط ، وتبين هذه الوظيفة انه يحتفظ بشيء ما من الثنائية ، وان وظيفته التغلب عليها . ومن هنا طابعه الفامض والمبهم . غير ان تريكستر لا يقدم صيغة التوسط الممكنة الوحيدة . فيبدو ان بعض الاساطير مخصصة تماما لاستنفاد جميع سبل الانتقال الممكنة من الثنائية الى الوحدة . عندما نقارن جميع القراءات في اسطورة انثاق الزوني ، نتوصل الى استخراج سلسلة وظائف توسطة قابلة للتنسيق ، تنتج كل منها عن السابقة بالتقابل والعلاقة المتبادلة :

مخلص < ديوسكور < تريكستر    كائن ثنائي الجنس < شقيقان <  
زوجان < جدة - حفيد <    مجموعة من 4 حدود <    ثالث .

وفي نسخة كوشينغ تترافق هذه الجدلية بانتقال من بيئة فضائية (توسط بين السماء والارض) الى بيئة زمنية (توسط بين الصيف والشتاء، بعبارة أخرى بين الولادة والموت ) . ومع ان الانتقال يتم من المكان الى الزمان ، فان الصيغة النهائية ( الثالث ) تدخل المكان ثانية ، لان الثالث يتألف هنا من زوج ديوسكوري معين ومخلص معا ؛ وبالعكس ،



لو تم التعبير عن صيغة الانطلاق بالفاظ مكانية ( سماء وارض ) لكان مفهوم الزمان مع ذلك ضمنيا : يتوسل المخلص ، فيستجيب الديوسكور وينزلون من السماء . اذا ، يلاحظ ان بناء الاسطورة المنطقي يفترض ادخال تعديل مزدوج على الوظائف . وسنعود الى ذلك بعد بحث طراز آخر من العمليات .

بعد صفة التريكستر المبهمة ، يتسنى ، في الواقع ، تفسير صفة اخرى من صفات الكائنات الاسطورية . نواجه هنا ثنائية الطبيعة التي تنتمي الى اله واحد انتماء خاصا : محسن حيناً وميال الى الابداء حيناً آخر ، حسب الحال . عندما نقارن القراءات في اسطورة هوبي التي تؤسس طقوس الشالاکو ، نجد سهولة في تنسيقها تبعا للبنية التالية :

( مازاوو : س ) = ( مونيغوو : مازاوو ) =

( شالاکو : مونيغوو ) ~ ( ي : مازاوو )

حيث ( س ) و ( ي ) يمثلان قيمتين كيفيتين ينبغي مع ذلك افتراضهما بالنسبة للنسختين « المتطرفتين » . في الواقع ، ان الاله مازاوو ، الذي يبدو وحيدا ، وليس على علاقة باله آخر ( النسخة ٢ ) ، او حتى غائبا ( النسخة ٣ ) ، يرى نفسه مكلفا وظائف تبقى مع ذلك نسبية . اما في النسخة الاولى ، فان مازاوو ( وحيدا ) معين ازاء الناس ، دون ان يكون كذلك تماما ؛ واما في النسخة ٤ ، فهو عدواني ، وانما قد يكون أكثر عداء . ومن ثم ، فان دوره محدد - ضمنا في الاقل - بالمقارنة بدور ممكن آخر وغير معين ، ممثل هنا بالقيمتين ( س ) و ( ي ) . وبالعكس ، فان مونيغوو ، في النسخة ٢ ، اكثر اعانة ، نسبيا ، من مازاوو ، كما ان شالاکو ، في النسخة ٣ ، هو كذلك ، نسبيا ، اكثر من مونيغوو .

يمكن اعادة بناء سلسلة شبيهة شكليا ببعض النسخ الكرسانية عن اسطورة مجاورة :

( بوشيانكي : س ) = ( ليا : بوشيانكي ) = ( بوشيانكي :

تياموني ) = ( ي : بوشيانكي )



ان طراز البنية هذا يستحق اهتماما خاصا ، لان علماء الاجتماع صادفوها قبل ذلك في مجالين آخرين : مجال علاقات التبعية لدى الدجاجيات وبعض الحيوانات الاخرى ؛ ومجال انظمة القرابة الذي اسميناه **المقايسة المعمة** . واننا ، اذ نعزله الان على صعيد ثالث : صعيد الفكر الاسطوري ، نأمل في الانطلاق من وضع ممتاز للكشف عن دوره الحقيقي في الظاهرات الاجتماعية واعطائه تفسيراً نظرياً ذا قيمة اشمل .

واخيراً ، لو توصلنا الى تنسيق سلسلة كاملة من التنوعات الروائية بشكل مجموعة من التعديلات ، لامكن الامل في اكتشاف قانون المجموعة . وفي الحالة الراهنة للابحاث ، سيتعين الاكتفاء هنا ببعض البيانات التقريبية جداً . مهما تكن التوضيحات والتعديلات التي سينبغي ادخالها على الصيغة ادناه، يبدو، منذ الان ان من الثابت امكان تحليل كل اسطورة ( معتبرة من خلال مجموعة قراءاتها ) الى علاقة اصولية من نمط :

$$Fx(a) : Fy(b) \text{ — } Fx(b) : Fa-1(y)$$

يفترض فيها ، باعتبار تعيين الحدين  $a$  و  $b$  . ووظيفتهما  $y$  و  $x$  في آن واحد ، وجود علاقة معادلة بين الوضعين المحددين على التوالي بقلب **الحدود و العلاقات** ، بشرطين : ١ - الاستعاضة عن أحد الحدود بنقيضه ( في العبارة اعلاه :  $a$  و  $1-a$  ) ؛ ٢ - حصول قلب متبادل بين **قيمة الوظيفة وقيمة الحد** للعنصرين ( اعلاه  $a$  و  $y$  ) .

تتخذ الصيغة اعلاه كامل معناها اذا تذكرنا ان ولادة هذه الاسطورة الفردية التي يتألف منها العصاب النفسي ، تتطلب ، في رأي فرويد ، جرحين نفسيين ( لاواحد ، كما اتجه الظن غالباً ) . عند محاولة تطبيق الصيغة على تحليل هذه الجروح ( التي يفترض انها تلبي الشرطين ١ و ٢ المذكورين اعلاه ) قد نتوصل حتما الى التعبير عن قانون الاسطورة الوراثية ، تعبيراً اذق وواضح ، ولاسيما اننا قد نتمكن من تطوير الدراسة السوسولوجية والنفسية للفكر الاسطوري بصورة متوازية ، وربما معالجة هذا الفكر كما في المخبر ، وذلك باخضاع فرضيات العمل الى الرقابة التجريبية .



من المؤسف ان الشروط الموقته للبحث العلمي في فرنسا لاتسمح ، في الوقت الحاضر ، بالمضي في العمل ابعد من ذلك . فالنصوص الاسطورية كبيرة الحجم للغاية . وتحليلها الى وحدات مؤلفة يتطلب عملا تعاونيا وفريقا تقنيا . ذلك ان القراءة الواحدة تقدم عدة مئات من البطاقات ، ويستتبع ترتيبها في اعمدة وصفوف وجود خزائن تصنيف عمودية بقياس ٢٢x٥٠رام ، مجهزة بادراج تتيح توزيع البطاقات وتنقلها حسب الرغبة . وعند الاقدام على اعداد نماذج ذات ثلاثة ابعاد ، لمقارنة عدة تنويعات روائية ، يلزما عدد من خزائن التصنيف يساوي عدد هذه التنويعات ، بالاضافة الى مكان كاف لتحريكها وتنظيمها بحرية . واخيرا اذا كانت منظومة الاحالة تستدعي اكثر من ثلاثة ابعاد ( مما قد يحصل سريعا ، كما تقدمت الاشارة ) ، فسيلزم اللجوء الى البطاقات المثقبة والكتابة الالية . ونحن لانامل ، حاليا ، في الحصول حتى على الامكنة اللازمة لتأليف فريق واحد ، وسنكتفي بتقديم ثلاث ملاحظات بمثابة خاتمة لهذا العرض .

اولا ، لقد تساءل بعضهم كثيرا عن سبب لجوء الاساطير ، وبصورة اهم ، الادب الشفهي ، الى اسلوب تضعيف متتالية واحدة او تثليثها او تربيعها ، لجوء متواترا . لو قبلت فرضياتنا لسهل الجواب . ذلك ان لل تكرار وظيفة خاصة ، هي اظهار بنية الاسطورة . لقد اثبتنا ، في الواقع ، ان البنية التزامنية - التزمنية التي تميز الاسطورة تسمح بترتيب عناصرها في متتاليات ترمزية ( صفوف جداولنا ) ، يجب ان تقرأ تزامنيا ( الاعمدة ) . اذا ، ان كل اسطورة تملك بنية مورقة تظهر على السطح ، اذا جاز التعبير ، في طريقة التكرار وبواسطة هذه الطريقة .

بيد ان الوريقات ( وهذه هي النقطة الثانية ) ليست متماثلة تماثلا دقيقا . فلو صح ان موضوع الاسطورة هو تقديم نموذج منطقي من اجل حل تناقض ما ( مهمة مستحيلة ، عندما يكون التناقض حقيقيا ) لتولد عدد غير محدود نظريا من الوريقات ، كل منها تختلف عن سابقتها اختلافا



ضئيلا ، ولتطورت الاسطورة بشكل حلزوني ، الى ان يتلاشى الدافع الفكري الذي ولدها . اذا ، ان نمو الاسطورة مستمر ، بالمقابلة مع بنيتها التي تبقى متقطعة . واذا حاولنا استعمال صورة جريئة ، نقول ان الاسطورة كائن شفهي يشغل ، في ميدان الكلام ، مكانا شبيها بالمكان الذي يعود الى البلور في عالم المادة الفيزيائية . وقد يكون وضعها ازاء اللغة من جهة ، وازاء الكلام من جهة ثانية ، شبيها ، في الواقع ، بوضع البلور : مادة متوسطة بين مجموعة احصائية من الجزئيات والبنية الجزئية ذاتها .

واخيرا ، ان علماء الاجتماع ، الذين تساءلوا عن العلاقات بين العقلية البسيطة « بدائية » والفكر العلمي ، بتوا المسألة عادة بالاستناد الى اختلافات نوعية في طريقة عمل العقل البشري هنا وهناك . ولكنهم لم ينكروا ان العقل ، في الحالتين ، يكب دائما على المواضيع ذاتها .

تقود الصفحات السابقة الى تصور آخر . فقد بدا لنا منطق الفكر الاسطوري متطلبا كالمنطق الذي يقوم عليه الفكر الوضعي ، وانه ، في الاساس ، لا يختلف عنه الا قليلا . لان الاختلاف يتعلق بطبيعة الاشياء التي تتناولها هذه العمليات اكثر مما يتعلق بنوعية العمليات الفكرية . اضف ان التكنولوجيين قد لاحظوا ذلك في مجالهم منذ زمن طويل : فالبلطة المصنوعة من الحديد ليست ارقى من البلطة المصنوعة من الحجر لان الاولى « افضل صنعا » من الثانية . كلتاها مصنوعة على نحو جيد، غير ان الحديد شيء آخر غير الحجر .

عسى ان نكتشف ، ذات يوم ، ان الفكر الاسطوري والفكر العلمي يعملان بالمنطق ذاته ، وان الانسان قد احسن التفكير دائما . وعندئذ ربما لن يكون التقدم — بشرط امكان اللفظ — قد اتخذ الشعور مسرحا له ، بل العالم حيث تدخل بشرية ، ذات ملكات ثابتة ، في صراع مستمر مع المواضيع الجديدة ، خلال تاريخها الطويل .



# الفصل الثاني عشر

## البنية والجدلية<sup>(١)</sup>

مند لانج الى مالبينوسكي ، مرورا بدوركهام وليفي - برول وفان ديرليو ، تصور علماء الاجتماع والانتولوجيا ، الذين اهتموا بالعلاقات بين الاسطورة والطقوس ، هذه العلاقات على انها لغو . يرى بعضهم ، في كل اسطورة ، اسقاطا ايديولوجيا لطقس من الطقوس ، مخصصا لتقديم اساس لهذا الطقس ؛ ويعكس بعضهم الاخر العلاقة فيعتبرون الطقس نوعا من توضيح الاسطورة في لوحات حية . وفي الحالتين ، يفترض وجود صلة معينة بين الاسطورة والطقس ، بعبارة أخرى : تماثل : ايا كان منهما الذي ينسب اليه دور الاصاله او الصورة ، فان كلا منهما يصور الاخر ، الاسطورة على صعيد المفاهيم ، والطقس على صعيد العمل . يبقى ان نعرف سبب عدم تطابق الاساطير كلها مع طقوس وبالعكس ؛ ولذا لا يمكن البرهان على هذا التماثل الا في عدد ضئيل جدا من الحالات ؛ واخيرا ، وخاصة ، سبب هذه الازدواجية الغريبة .

انني انوي البرهان على عدم وجود هذا التماثل دائما ، مستندا الى مثال دقيق ؛ او ، على الاصح ، انها قد تكون - عندما توجد - حالة خاصة لعلاقة اعم بين الاسطورة والطقس ، وبين الطقوس ذاتها . تستدعي هذه العلاقة تطابقا ، حدا فحد ، بين عناصر طقوس مختلفة حسب الظاهر ، او بين عناصر هذا الطقس او تلك الاسطورة ، وانما دون امكان معالجة هذه المطابقة كتماثل . ويتطلب ترميم هذه العلاقة ، في المثال

(١) طبع بهذا العنوان في : مقالات بمناسبة عيد ميلاد رومان جاكوبسون الستين ،

١٩٥٦ ، ص ٢٨٩ - ٢٩٤ .



الذي سيناقش هنا ، سلسلة من العمليات المسبقة : تحويلات او تعديلات ، ربما يوجد فيها سبب الازدواج . لو صحت هذه الفرضية ، لوجب التخلي عن البحث عن علاقة الاسطورة والطقس في نوع من سببية آلية ، وانما تصور علاقتهما على صعيد جدلية ، سهلة المثال فقط بشرط تقليصهما مسبقا الى عناصرهما البنيوية .

يبدو لي مخطط مثل هذه البرهنة انه يشكل احتراماً ليلام آثار رومان جاكوبسون وطريقته . فقد اهتم مرارا بالميثولوجيا والفولكلور وأنا اکتفي بذكر مقاله عن الميثولوجيا السلافية في **معجم الفولكلور الموحد** (نيويورك ، ١٩٥٠) وشروحه القيمة على **حكايات الجن الروسية** (نيويورك ، ١٩٤٥) . ثانيا ، من الواضح ان الطريقة التي اتبعها تؤول الى توسيع طريقة علم اللغة البنيوية ، التي اقترن بها اسم جاكوبسون ، الى مجال آخر . واخيرا ، لقد بدا نفسه متيقظا دائما للصلة الحميمة الموجودة بين التحليل البنيوي والمنهج الجدلي ؛ وقد ختم **مبادئ الفونولوجيا التاريخية الشهيرة** ، قائلا : « ان ارتباط علم السكون وعلم القوى هو احد اهم النقائض الجدلية الاساسية التي تحدد فكرة اللغة . » اذا ، عندما احاول تعميق متضمنات العلائق المتبادلة القائمة بين مفهوم البنية والفكر الجدلي ، انما اتبع واحدا من السبل التي رسمها بنفسه .

في مؤلف دورسي المخصص لميثولوجيا هنود باونيه في سهول امريكا الشمالية ( الباونيه : ميثولوجيا ، القسم الاول ، واشنطن ، ١٩٠٦ ) توجد ، تحت الارقام ٧٧ - ١١٦ ، سلسلة من الاساطير التي تعرض اصل القدرات الشامانية . ويتكرر فيها موضوع واحد عدة مرات (الارقام ٧٧ ، ٨٦ ، ٨٩ ، واماكن متفرقة ) ساسميه للتبسيط الصبي الحاصل . فلتصفح مثلا الاسطورة ٧٧ .

مراهق جاهل يلاحظ انه يمتلك قدرات سحرية تسمح له بشفاء المرضى . وتثير شهرته المتزايدة حسد ساحر قديم ، متوطد رسميا ، فيقوم بزيارته مرارا ، بصحبة زوجته . ويستبد به السخط لعدم



المصولة على أي سر مقابل معلوماته الخاصة ، فيقدم الى الصبي غليونه ،  
عليها بأعشاب سحرية . ويكتشف الصبي ، وقد سحر على هذه الصورة ،  
أنه حامل . فينوء خجلا ويفادر قريته باحثا عن الموت بين الوحوش . وقد  
استدر الصبي شفقتها بشقائه ، فتقرر شفاؤه ، وتستخرج الجنين من  
جسده وتلقنه قدراتها السحرية ، التي تساعده ، عند عودته الى  
اهله، على قتل الساحر الخبيث؛ ويصبح هو نفسه مطبيا شهيرا ومحترما.

هندما نحلل بانتباه نص هذه الاسطورة ، التي تشغل رواية واحدة  
منها ثلاث عشرة صفحة من مؤلف دورسي ، نلاحظ انها مبنية حول  
سلسلة طويلة من التقابلات : ١ - **شامان مطلع / شامان غير مطلع** ، أي  
تقابل بين قدرة مكتسبة وقدرة عفوية ؛ ٢ - **ولد / شيخ** ، لان الاسطورة  
تركز على الشباب او الشيخوخة لكل من الشخصيتين ؛ ٣ - **اختلاط  
الجنسين / تميز الجنسين** ؛ في الواقع ، يرتكز فكر الباونيه الغيبي كله  
على فكرة اختلاط العناصر المتعادية ، في اصل الكون ، واتجاه عمل  
الالهة ، في البداية ، الى تمييزها . فالمراهق خنثى ، او ، على الاصح ،  
تختلط فيه العناصر الذكورية والانثوية ، وبالعكس ، فان التمييز لدى  
الشيخ بات ، وهذه الفكرة واضحة في الاسطورة ، بحضور الساحر  
وزوجته دائما ، بالمقابلة مع الصبي الصغير وحده ، وانما يحتوي على  
الذكورة والانوثة ( رجل حامل ) ؛ ٤ - **خصب الولد** ( على الرغم من  
عذريته ) / **عقم الشيخ** ( على الرغم من زواجه المائل في الاسطورة  
باستمرار ) ؛ ٥ - العلاقة الوحيدة الاتجاه لخصاب « الابن » من قبل  
« الاب » معطاة كتقابل مع علاقة لارجمة فيها ايضا : هي انتقام « الاب »  
لان الابن لا يزوج له باي سر ( انه لا يملك شيئا من الاسرار ) مقابل اسرار  
الاب نفسه ؛ ٦ - مقابلة ثلاثية بين : سحر نباتي ( وحقيقي : عقار  
يستخدمه الشيخ في اخصاب الطفل - ولكنه سحر قابل للشفاء ) وسحر  
من مصدر حيواني ( ورمزي : معالجة جمجمة ) يستخدمه الطفل في  
قتل الشيخ - بدون فرصة للنشور ؛ ٧ - تأثير احد السحرين بالادخال،  
والثاني بالاستخراج .



ويعثر ثانية على هذه الصياغة التقابلية في التفصيلات . تنافى  
الحيوانات بحالة الصبي لسبيين واضحين في النص : فهو يجمع بين  
صفات الرجل والمرأة ، الامر الذي يظهر بالمقابلة بين هزال جسده (يصوم  
منذ ايام ) وضخامة بطنه ( بسبب حالته ) . ولاجهاضه تنقيا العواشب  
العظام ، فيما تستخرج الكواسر اللحوم ( تقابل ثلاثي ) ؛ واخيرا ، اذا  
كان الصبي يوشك ان يموت من بطن كبير ( في الرقم ٨٩ ، استميض من  
الجنين بكرة من الفخار تتضخم الى درجة تفجير الحامل ) ، فان الساحر  
يموت فعلا من تقلصات في البطن .

ان الرواية الواردة تحت رقم ٨٦ تحتفظ ببعض هذه التقابلات  
وتضاعفها في آن واحد : فالقاتل يربط ضحيته بطرف جبل وينزله في  
العالم الجوفي ( مسكن الحيوانات السحرية التي هي ثدييات ) لالتقاط  
ريش العقاب والنقار ، اي ريش طيور تسكن السماء ، ويقترن الاول  
بالسما موطن الالهة ، والثاني بالعاصفة . ان قلب نظام العالم على هذه  
الصورة يتوافق بتعديل متلازم للتقابل ( الموجود في منظومة الاسطورة  
٧٧ « المستقيمة » ) بين الكواسر والعواشب التي تهتم ، هذه المرة ،  
كما هو « طبيعي » الاولى بعظام الجنين والثانية بدمه . ونرى هكذا كل  
مايسفر عنه تحليل محتوى الاسطورة لوحده تحليلا بنيويا : قواعد  
تحويل تسمح بالانتقال من قراءة الى اخرى بعمليات شبيهة بعمليات  
الجبر .

بيد انني اريد هنا لفت الانتباه الى جانب آخر من جوانب المسألة .  
مالطقس الباوني الذي تطابقه اسطورة الصبي الحامل ؟ للوهلة الاولى ،  
لاتطابق هذه الاسطورة اي طقس منها . فليس لدى الباونيه مجتمعات  
شامانية قائمة على طبقات السن ، في حين ان الاسطورة تشدد على  
التقابل بين الاجيال . كما ان الانضمام الى هذه المجتمعات لا يخضع  
لامتحانات او دفع مبالغ . فبحسب شهادة موري ، « كانت الطريقة



المتبعة لديهم لان يصبح احدهم مطبعا هي ان يخلف معلمه عند موته . (٢٤) .  
لما استوردتنا فتستند كلها ، بالعكس ، الى المفهوم المزدوج لقدرة عفوية ،  
انكرها الشيخ لانه لم يلقتها الى اشخص الذي يرتضية خلفا له .

هل سنقول ، اذا ، ان الاسطورة الباونية تعبر عن منظومة مترابطة  
ومناقضة للمنظومة الراجحة في الطقوس الباونية ؟ ليس ذلك صحيحا  
الا في جزء منه ، لان التقابل لا يكون عندئذ ملائما : ذلك ان مفهوم التقابل  
بكلام اوضح ، ليس تنقيبيا هنا : فهو يعرض بعض الاختلافات بين  
الاسطورة والطقس ، ويترك بعضها الآخر بدون تفسير ، ولا سيما انه  
يهمل موضوع الصبي الحامل ، الذي اعترفنا له مع ذلك بمكان رئيسي  
في مجموعة الاسطورة المعنية .

وبالمقابل ، ان جميع عناصر الاسطورة تأخذ مكانها عندما نقارن هذه  
الاسطورة ، لا بطقوس الباونية المقابلة ، بل بالطقوس المتناظرة والمعارضة  
التي تسود في قبائل سهول الولايات المتحدة الذين يتصورون مجتمعاتهم  
الشمانية وطرق الانضمام ، بطريقة معاكسة لطريقة الباونية انفسهم .  
بحسب عبارة لووي : « يتميز الباونية بانهم طوروا ادق منظومة للمجتمعات  
خارج نطاق طبقات السن . » (٢) وهم يعارضون ، من هذه الزاوية ،  
البلاكفوت ، والقبيلتين القرويتين : ماندان وهيداتسا ، اللتين تقدمان  
اكثر الامثلة تطورا عن النموذج الاخر واللتين يرتبطون بهما ، ليس  
ارتباطا ثقافيا فحسب ، بل ارتباطا جغرافيا وتاريخيا ايضا ، بواسطة  
أريكارا الذين لا يرقى انقسامهم عن سكيدي باونيه لاكثر من النصف  
الاول من القرن الثامن عشر .

تؤلف المجتمعات لدى هذه القبائل طبقات سن ، ويتم الانتقال من

---

(٢) ج . ر . موري ، مجتمعات باونية ( وائلق انثروبولوجية في المتحف الاميركي

للتاريخ الطبيعي ، مجلد ١١ ) ، ص ٦٠٢ .

(٣) ر . هـ . لووي ، مجتمعات السن الهندية في السهول ( في المصدر السابق ، ص



طبقة الى اخرى بالشراء ؛ والعلاقة بين البائع والشاري متصورة كعلاقة بين « الاب » و « الابن » ؛ واخيرا ، يظهر المرشح مصحوبا بزوجه دائما ، والدافع الرئيسي للاتفاق هو تسليم زوجة « الابن » الى « الاب » الذي يجامعها جماعا حقيقيا او رمزيا ، وانما مصور دائما كعمل اخصاب . اذا ، نعثر على جميع التقابلات المحللة من قبل على صعيد الاسطورة ، مع عكس القيم المسندة الى كل زوج : مطلع وغير مطلع ؛ شباب وشيخوخة ؛ اختلاط الجنسين وتميزهما ، الخ . في الواقع ، ان « الابن » ، في الطقس المانداني او الهيداتسي او البلاكفوتي ، مصحوب بزوجه : مثلما كانت المرأة ترافق « الاب » ، في الاسطورة الباونية ؛ ولكنها كانت في هذه الحالة الاخيرة مجرد ممثل صامت ، فيما تقوم هنا بالدور الرئيسي : يلحقها الاب وتلد الابن ، اذا تمثل هذه الجنسية المزدوجة التي كانت الاسطورة تسندها الى الابن ؛ بعبارة اخرى ، ان القيم الدلالية واحدة ؛ انما انتقلت مرتبة واحدة بالنسبة للرموز التي تدعمها . من الشيق ان نقارن ، بهذا الصدد ، الحدود التي يؤول اليها دور الفاعل المخصب في المنظومتين : غليون في اسطورة باونية ، نقله الاب وزوجه الى الابن ، ولفت بري في طقس بلاكفوت ، ينقله الاب اولا لزوجة الابن ، ثم تنقله هذه الاخيرة الى الابن ؛ وعليه ، فالغليون ، الانبوب الاجوف ، هو الوسيط بين السماء والعالم الاوسط ، اذا مناظر ومعكوس مع الدور الايل الى اللفظ البري في ميتولوجيا السهول ، كما ينتج من تنويعات عديدة للدورة المسماة « النجم - الزوج » حيث اللفظ عبارة عن سداة ملائ كقاطع بين العالمين . ان العناصر تغير الاشارة عندما يعكس ترتيبها .

كما ان الطقس الهيداتسي الغريب ( الذي لم يشر ، على ما علم ، الى موازياته الصينية القديمة ) لمهور النساء في عززال مغطى باللحم المجفف بدلا من السقف ، يتفق ايضا مع الاسطورة الباونية : دفع اللحم تارة الى الالباء المخصبين محتكري السحر ، وتارة اخرى الى الحيوانات السحرية القائمة بدور غير الالباء ( = المجهضين ) ؛ ولكن اللحم ، في الحالة الاولى ، مصور كحاو ( كوخ مغطى باللحم ) ومعين ، في الحالة الثانية ، لكي يقدم كمحتوى ( عدول محشوة باللحم ) . وقد تتسنى ايضا متابعة



هذه المقارنات التي قد تفقدنا كلها الى نتيجة واحدة : هي ان الاسطورة الباونية تعرض منظومة طقسية ليس عكس المنظومة السائدة في هذه القبيلة ، بل عكس منظومة لا تطبقها ابدا ، هي منظومة القبائل النسبية التي تتبع منظومة طقسية تناقض منظومتها تماما . اصف ان العلاقة بين المنظومتين تعرض طابعا طباقيا : لو اعتبرت الاولى كتقدم لبدات الثانية كتقهقر .

لقد حددنا ، هكذا ، مكان اسطورة باونيه في علاقة ارتباط متبادل وتقابل مع طقوس غربية . وتجدر الملاحظة الى كشف علاقة من الطراز نفسه ، وانما من نوع اشد تعقيدا ايضا ، بين الاسطورة ذاتها وطقوس شكلت موضوع دراسة متقدمة ، دون ان تكون خاصة بالباونية وحدهم هي : الهاكو (٤) .

الهاكو هي طقوس زواج بين جماعتين ؛ وخلافا لمجتمعات الباونيه الذين تعتبر مكانتهم ثابتة في البنية الاجتماعية ، تستطيع الجماعتان المشار اليهما اعلاه اختيار بعضهما بعضا اختيارا حرا . الا انهما ، اذ تتصرفان على هذه الصورة ، تضعان انفسهما في علاقة اب / ابن ، اي العلاقة ذاتها التي تحدد الصلة المستقرة بين طبقات السن المتعاقبة في القبائل القروية . وكما برهن هوكار ، سابقا ، يمكن اعتبار علاقة الاب / الابن ، التي يستند اليها الهاكو ، تعديلا لعلاقة زواج بين الابوين والاموميين (٥) . بمبارات اخرى ، ان اسطورة الصبي الحامل ، وطقوس ماندان وهيداتسا التي ترافق الارتقاء الى رتبة اعلى في سلسلة طبقات السن ، والهاكو تمثل بعددها من مجموعات التعديلات التي يقوم قانونها على معادلة بين التقابل : اب / ابن ، والتقابل : رجل / امرأة . اما من جهتي فانا مستعد للقول بان هذه المعادلة تقوم على صفات منظومة قرابة

(٤) ٢. س. فليشر وموري : الهاكو : احتفالات باونية ، التقرير السنوي الثاني والعشرين ، مكتب التكنولوجيا الامريكية ، القسم الثاني ، واشنطن ، ١٩٠٠ - ١٩٠١ ( ١٩٠٤ ) .

(٥) ٢. م. هوكار ، اتفاقات ، في : الحياة واهية الاسطورة ، لندن ١٩٥٢ .



كرو - أوماها ، حيث العلاقات بين الجماعات المتحالفة مقننة تماما بحدود  
علاقات بين اصول وفروع ، غير أن المكان لا يتسع لبسط هذا الجانب  
من المسألة .

سأكتفي ، اذا ، ببحث مراحل الطقوس الاخيرة بحثا سريعا ( ١٦ -  
١٩ ، في تفصيل فليتش ) ؛ اي تلك التي تتسم بالطابع الاكثر تقديسا  
وتقدم ، مع اسطورة الصبي الحامل ، سلسلة من التماثلات الجديرة  
بالملاحظة . تصل جماعة الاب الى قرية الابن ؛ وتأسر ، رمزيا ، صبيا  
صغيرا ( بغض النظر عن جنسه ، مصدر مذكور ، ص ٢٠١ ) ، وتقدهه  
بسلسلة من الدهون التي تهدف الى مماثلته مع تيراوا ، الهة العالم  
السماوي العليا . ثم يرفع الولد بغطاء ، تخرج ساقاه منه نحو الامام ،  
ويحرك في هذا الوضع بطريقة قضيب في جماع رمزي مع العالم ، مصور  
بدائرة مرسومة على التراب ، افترض انه ألقى فيها عش صفراية ، على  
غرار سقوط بيضة ، : « ان وضع قدم الولد في الدائرة يعني منح حياة  
جديدة ، » كما يقول المخبر الاهلي بدون غموض ( مصدر مذكور ، ص  
٢٤٥ ) . واخيرا تمحى الدائرة ، ويفسل الولد من دهونه ويعاد الى  
اللعب مع رفاقه .

من الواضح انه يتسنى بحث جميع هذه العمليات على انها تحويل  
عناصر اسطورة الولد الحامل . ففي الحالتين لدينا ثلاثة ابطال :

سلسلة الاسطورة : ابن	اب ( او زوج )	زوجة الاب ؛
سلسلة الطقس : ابن	اب	ولد
( تحويل امرأة )	( تحويل زوج )	( تحويل ابن )

وفي السلسلتين ايضا ، يتميز بطلان بما يتعلق بالجنس ، بينما يبقى  
الثالث بدون تمييز ( ابن ، او ولد ) .

في سلسلة الاسطورة ، يسمح غياب علاقة الابن بأن يكون نصف رجل  
ونصف امرأة ؛ وفي سلسلة الطقس ، يصبح رجلا تماما ( فاعل الجماع )  
وامرأة تماما ( يلد بالفعل عشا - يرمز الى بيضة - في دائرة - ترمز الى  
عش ) .



تستتبع رموز الهاكو كلها ان الاب يخصب الابن بواسطة وظيفة الولد المزدوجة ، كما تخصب الوظيفة المزدوجة للزوج الساحر - المرأة الولد ، في الاسطورة ويخصب الاب الابن ، في طقوس القبائل القروية ، بالوظيفة المزدوجة لزوجة هذا الاخير . ان هذا الازدواج الجنسي لاحد الابطال يبقى بارزا باستمرار في القرينة ؛ يقارن بهذا الصدد الكيس الذي تبرز منه ساقا الولد ( الهاكو ) ؛ والولد المذكر ذو البطن البارز ( اسطورة الباونية ) ؛ والمرأة التي تمسك في فمها بيضة لفت نائثة ( اسطورة بلاكفوت مؤسسة طقس الانضمام الى مجتمع الهيتفوكس ، بواسطة مهر الزوجة ) .

حاولت في دراسة اخرى (٦) البرهان على ان النموذج الوراثي للاسطورة ( اي النموذج الذي يولدها ويعطيها بنيتها في آن واحد ) يكمن في تطبيق اربع وظائف على ثلاثة رموز ؛ هنا تكون الوظائف الاربع محددة بالتقابل المزدوج : اكبر / اصغر ، و : ذكر / انثى ، من حيث تنتج الوظائف : اب ، ام ، ابن ، بنت . في اسطورة الصبي الحامل ، يملك كل من الاب والام رمزا متميزا ، وتختلط وظيفتا الابن والبنت في الرمز الثالث المتوفر : الولد . اما في طقوس ماتدان - هيداتسا فالاب والابن هما المتميزان ، وتستخدم زوجة الابن سندا لوظيفتي : ام ، بنت . واما وضع الهاكو فهو اشد تعقيدا ، حيث تعمل الرموز ، وعددها ثلاثة دائما ، على ادخال شخصية جديدة ، زيادة على الاب والابن ، هي : ولد ( صبي او بنت ) الابن ؛ وانما يتطلب هنا تطبيق الوظائف على الرموز تفرعا ثنائيا مثاليا لهذه الرموز : فالاب ، كما رأينا ، هو اب وام في آن واحد ، وتستعير شخصية الطفل من الرمز الاخيرين احد نصفي وظيفتها : عامل اخصاب ( الاب ) وشخص مخصب ( البنت ) . وتجدر الملاحظة الى ان هذا التوزيع المعقد للوظائف بين الرموز يميز المنظومة الوحيدة من المنظومات الثلاثة ، التي تلجأ الى المبادلة : لانه اذا كان المقصود دائما عقد زواج ، فان هذا الزواج مرفوض في الحالة الاولى ، وملتمس في الحالة الثانية ، ويفاوض عليه فقط في الحالة الثالثة .

(٦) الفصل الحادي عشر من هذا الكتاب .



ان العلاقة الجدلية بين الاسطورة والطقوس ينبغي ان تلجأ الى اعتبارات بنيوية لايسعنا بحثها هنا ، ونكتفي باحالة القارئ الى الدراسة المذكورة آنفا . ولكننا نأمل بان نكون قد اثبتنا انه لابد لفهم هذه العلاقة من مقارنة الاسطورة بالطقس ، لادخل مجتمع بعينه وحسب ، بل بمعتقدات وممارسات المجتمعات المجاورة ايضا . لو كانت مجموعة معينة من اساطير باونيه تمثل تحويرا ، لا عن بعض طقوس القبيلة ذاتها فحسب ، بل عن طقوس اقوام أخرى ، لما امكن الاكتفاء بتحليل شكلها صرف : ذلك ان هذا التحليل يؤلف مرحلة تمهيدية من مراحل البحث ، خصبة بالقدر الذي يتيح صياغة مسائل الجغرافيا والتاريخ بعبارات أدق مما هو متبع عادة . ان الجدلية البنيوية ، اذا ، لاتناقض الحتمية التاريخية : انها تستدعيها وتعطيها أداة جديدة . اصف ان جاكوبسون ، مع ميميه وتروبتسكوي ، قد اثبت مرارا ان ظاهرات التأثيرات المتبادلة ، بين المناطق اللغوية المتجاورة جغرافيا ، لايمكن ان تبقى بعيدة عن التحليل البنيوي ؛ وهذه هي نظرية القرابات اللغوية الشهيرة . وقد حاولت ان اقدم الى هذه النظرية اسهاما متواضعا ، طبق في مجال آخر ، مشيرا الى ان القربي اللغوية لا تكمن فقط في انتشار بعض الخصائص البنيوية خارج منطقتها الاصلية ، او في مقاومة هذا الانتشار : فالقربى اللغوية يمكن ان تحصل ايضا بطريق النقيضة ، وان تولد بنيات تعرض طابع الاجوبة ، او الادوية ، او المعاذير ، او حتى الندامات . ففي الميتولوجيا ، كما في علم اللغة ، يطرح التحليل الصوري في الحال مسألة : المعنى .



الفن







## الفصل الثالث عِشْرَ

### ازدواج التمثيل في فنون آسيا وأمريكا<sup>(١)</sup>

يبيدي علماء الاتنولوجيا المعاصرون نوعا من النفور ازاء دراسات الفن البدائي المقارن . واسبابهم واضحة : ذلك ان هذه الدراسات قد اتجهت حتى الآن ، حصرا الى البرهان على وجود اتصالات ثقافية وظاهرات التشابه واقتباسات . ما ان يظهر تفصيل زخرفي او شكل فريد في طرفي العالم ، مهما يكن بعدهما الجغرافي او الزمني ، الهائل غالبا ، حتى يسرع بعض المتحمسين باعلان وحدة اصلهما وتأكيد وجود علاقات ما قبل تاريخية بين ثقافات لامثيل لها . والمرء يعلم الاخطاء - ازاء المكتشفات المؤخيرة - التي ولدها هذا البحث المتسرع عن التماثلات « بأي ثمن » . ولكن ، يبقى على الاختصاصيين في الثقافة المادية ان يحفظونا من ذلك فيحددوا الاختلاف النوعي الذي يفصل سمة ، او مجموعة من السمات ، او اسلوبا ، قابلة لمعادوات مستقلة وعديدة ، من طبيعة السمات التي تستبعد طبيعتها وخصائصها امكان التكرار بدون اقتباس .

اذا ، لست انوي ، بلا تردد ، ان اضيف بعض الوثائق الى ملف نوقش مناقشة حامية وعادلة . ان هذا الملف الضخم يقحم في آن واحد الساحل الشمالي الغربي لأمريكا الشمالية والصين وسيبيريا وزيلاندا الجديدة وربما الهند وفارس ؛ فضلا عن تعلق الوثائق المستند اليها باشد العهود

(١). نشر تحت هذا العنوان في : النهضة ، مجلة فصلية تصدر من المدرسة الحرة للدراسات العليا في نيويورك ، مجلد ٢ و ٣ ، ١٩٤٤ - ١٩٤٥ ، ص ١٦٨ - ١٨٦ .



اختلافا : القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، بالنسبة لآلاسكا ؛ والالف الاولى الى الالف الثانية قبل الميلاد ، بالنسبة للصين ؛ وفن ما قبل التاريخ لمنطقة أمور ؛ وفترة تمتد من القرن الرابع عشر الى الثامن عشر ، بالنسبة لزيلاندا الجديدة . ولعله يتعذر تصور قضية اردا : فقد ذكرت في مكان آخر (٢) العقبات شبه المنيعة التي صادفتها فرضية اتصال ما قبل كولومبي بين آلاسكا وزيلاندا الجديدة ؛ ولاريب في ان المسألة تكون اسهل عند مقارنة سيبيريا والصين بشمال امريكا : فالمسافات تصبح معقولة ، ويقتصر الامر على تجاوز عقبة الف سنة او الفين . ولكن حتى في هذه الحالة ، ومهما تكن القناعات الحدسية التي تفرض نفسها على العقل ، يتحتم التماس الوقائع لاقامة بناء ذي مظهر متين . الف كارل هنتسيه كتابا مبتكرا وبارعا ، وضع نفسه فيه موضع جامع خرق الامريكانية ، ملتقظا ادلته كمقتطفات مجموعة من اشد الثقافات تنوعا ، عاملا ، احيانا ، على ابراز تفصيلات لامعنى لها (٣) . وتحليله لا يبرر الانطباع بل يفككه ، ولا شيء في *memlra disjecta poetal* يبرر الاحساس العميق بالتشابه الذي كان الاتصال الاجمالي مع الفين قد ايقظه بقوة .

ومع ذلك لا يمكن الا نتأثر بالتماثلات التي يكشف عنها فن ساحل امريكا الشمالي الغربي مع فن الصين القديمة . ان هذه التماثلات لا تكمن في جانب الوثائق الخارجي بقدر ما تكمن في المبادئ الاساسية التي يسمح تحليل الفين باستخلاصها . وقد قام ليونار آدام بهذه الدراسة ، التي اخص نتائجها هنا (٤) . يستخدم الفنان [ مثنى فن : ١ ] النممة

(٢) فن الساحل الشمالي الغربي ، جريدة الفنون الجميلة ، ١٩٤٣ .

(٣) كارل هنتسيه ، المواضيع الطقوسية والمعتقدات والالهة في الصين القديمة وامريكا

١٩٣٦ .

(٤) ليونار ادم ، الفن الهندي في الشمال الشرقي الامريكي ونظيرة الصيني القديم

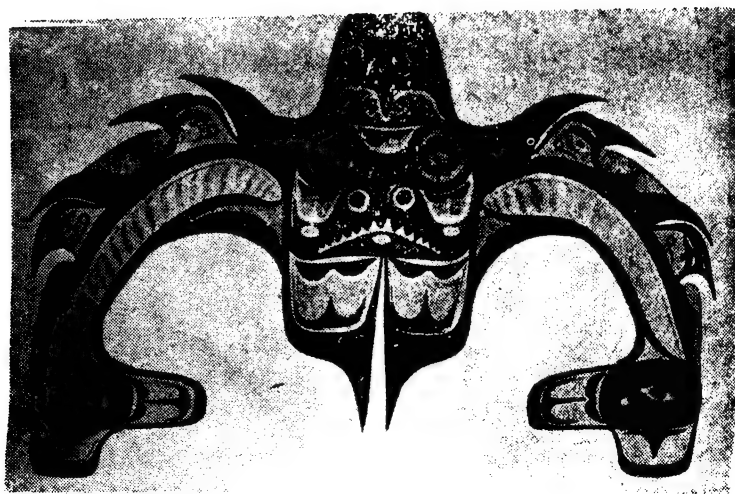
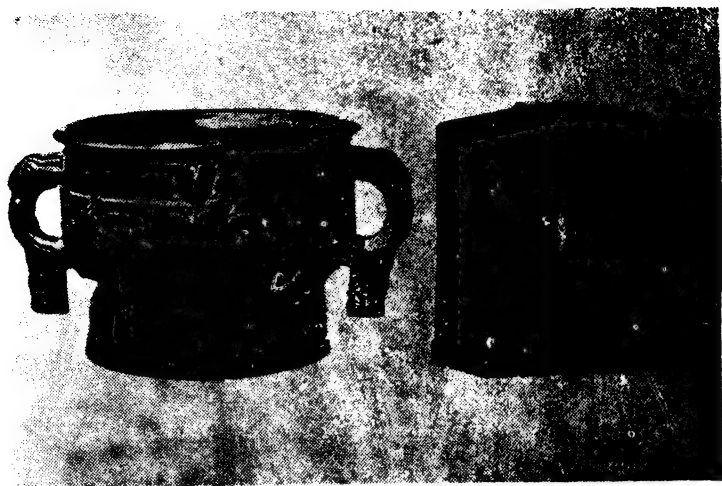
الانسان ، مجلد ٣٦ ، ع ٣ ، ١٩٣٦ .

I - بروتر شاتغ ، الالف الثانية

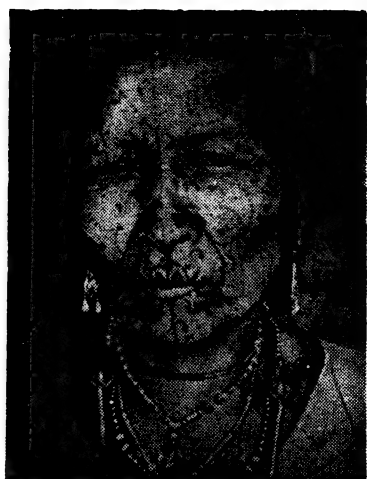
II - صندوق يمثل فصيلة ، الساحل الشمالي الغربي ، القرن التاسع عشر .

III - رسم يمثل سمكة قرش ، يظهر رأسها من الامام ، لائحة ملاحظة رموز القرش المميزة ، وقد شق الجسم طولانيا واراد نصفاه على السطح الى يمين الراس ويساره .











المكثفة ؛ ب ) تخطيطية او رمزية يعبر عنهما بابرار الخطوط المميزة او اضافة صفات هامة ( فمثلا ، يشار الى القندس ، في فن الساحل الشمالي- الغربي ، بالعود الذي يمسكه بين ارجله ) ؛ ج ) تمثيل الجسم بـ « صورة مزدوجة » ؛ د ) تفكيك التفاصيل المنعزلة كيفيا عن المجموعة ؛ هـ ) تمثيل شخص واحد منظور من الامام بصورتين جانبيتين اثنتين ؛ و ) تناظر جيد الاعداد يستخدم غالبا لاتناظرات تفصيلية ؛ ز ) تحويل التفاصيل الى عناصر جديدة تحويلا غير منطقي ( كالرجل تصبح منقارا ، او رسم عين يستخدم للدلالة على مفصل او العكس ) ؛ ح ) واخيرا ، تمثيلا ذهنيا اكثر مما هو حديسي ، يتقدم فيه الهيكل العظمي او الاعضاء الداخلية على تمثيل الجسم ( طريقة واضحة ايضا في شمال استراليا ) (٥) . وعليه فان هذه الطرق ليست خاصة بالفن الامريكي في الساحل الشمالي الغربي ؛ فكما كتب آدم : « ان المبادئ الفنية والتقنية المتعددة التي برزت في كل من الصين القديمة وشمال غربي امريكا ماثلة بكاملها تقريبا . » (٦) .

عندما لوحظت هذه التشابهات قورن الفن الصيني القديم وفن الساحل الشمالي الغربي مقارنة مستقلة ، لاسباب مختلفة تماما بفن الماووري في زيلاندا الجديدة (٧) . ان هذه الواقعة لعل قدر كبير من الاهمية بحيث ان فن آموور النيوليتي - الذي تعتبر بعض مواضعه ( كالعصفور ذي الاجنحة المنبسطة والبطن المكون من وجه شمسي ) متماثلة عمليا مع

(٥) انظر مثلا ، ماكارتني ، الفن الزخرفي البدائي الاسترالي ، سيدني ، ١٩٣٨ ،

ص ٣٨ .

(٦) الانسان ، مجلد ٣٩ ، ع ٦٠ .

(٧) انظر ، بشأن الصين وزيلاندا الجديدة ، هين جيلدران في :

zeitselrifi fur rassenkunde vol seutgort مجلد ٢ ، شتوتغارت ، ١٩٣٥ .

VI - V - امراتان كادوفيو بوجه مرسوم ، ١٩٣٥ .

VI - امرأة كادوفيو ، وجه مرسوم ، ١٨٩٢ .

VII - رسم زعيم ماووري ، القرن التاسع عشر .



مواضيع الساحل الشمالي الغربي يقدم ، على قول بعض المؤلفين ، «تزيينا منحني الاضلاع ، غنيا على نحو غير متوقع له صلة بتزيين اينو وماووري من جهة ، والثقافات النيوليتية او الصين ( يانغشاو ) واليابان ( جومون ) من جهة اخرى ؛ وهو يتألف على نحو خاص من ذلك النموذج من التزيين الشريطي المتميز برسوم معقدة مثل النسيج ، يتخذ شكلا حلزونيا ومتعرجا في التمييز بالتضاد لزخرفة الثقافة البيكالينية الهندسية والمستطيلة الشكل » (٨) وهكذا فان الفنون المتعلقة بمناطق وعهود شديدة الاختلاف ، والتي تقدم فيما بينها تماثلات واضحة ، يوحى كل منها ، ولاسباب مستقلة ، ببعض المقاربات التي تخالف ، مع ذلك ، مقتضيات الجغرافيا والتاريخ .

هل نحن ، اذا ، سجناء خيار احراجي ، يحكم علينا بنفي التاريخ او بالبقاء بلا تبصر حيال هذه التشابهات التي تم التحقق منها مرارا ؟ لم يتردد علماء الانثروبولوجيا ، الذين ينتمون الى المدرسة الانتشارية ، في قسر النقد التاريخي . ولست افكر بالدفاع عن فرضياتهم الجريئة ، وانما ينبغي القول ان موقف خصومهم الحذرين هو ، في النسق السلبي ، شاف بعض الشيء كشفاء الادعاءات الغريبة التي يكتفون بمناقضتها . لاريب في ان ممارسة الباحثين عن الاتصالات الثقافية والاقتباسات قد عرضوا دراسات الفن البدائي المقارن الى الخطر . بيد انها تعرضت الى خطر اشد بفعل المرائين المثقفين الذين يؤثرون نكران الاتصالات الواضحة لان علمهم لايمك بعد اي منهج مرض في التفسير يتسنى تطبيقه عليها . ان انكار الوقائع للاعتقاد بانها غير مفهومة امر اشد عقما ، من ناحية تقدم المعرفة ، من اعداد الفرضيات ؛ حتى لو كانت هذه الفرضيات غير مقبولة ، فانها تثير ، بسبب قصورها على وجه التحديد ،

---

(٨) هنري فيلد واوجين بروسنوف ، نتائج البحث السوفييتي في سيبيريا ، ١٩٤٠-

١٩٤١ ، الانثروبولوجي الامريكي ، مجلد ٤٤ ، ١٩٤٢ ، ص ٣٩٦ .



النقد والبحث اللذين سيتمكنان ، ذات يوم ، من تجاوزها (٩) .

نحن نحفظ اذا ، بحق مقارنة الفن الامريكي وفن الصين اوزيلاندا الجديدة ، حتى لو قدم الدليل الف مرة على أن ماووري لم يتمكنوا من جلب اسلحتهم وزخارفهم الى ساحل المحيط الهادي . لاريب في أن فرضية الاتصال الثقافي مهياة أكثر من غيرها لعرض التشابهات المعقدة التي تعجز الصدفة عن تفسيرها . ولكن ، لو جزم المؤرخون بتعذر الاتصال ، لمادل ذلك على أن التشابهات وهمية ، وانما يجب التوجه الى مكان آخر للعثور على التفسير . ان خصب مجهود الانتشاريين ينتج على وجه الدقة من تحريهم عن امكانات التاريخ تحريا منهجيا . فاذا كان التاريخ ، الملتمس بلا مهادنة ( والذي يجب التماسه قبل كل شيء ) ، يجيب بالنفي ، فلنلتفت عندئذ نحو علم النفس او تحليل الاشكال البنيوي، ولنتساءل عما اذا كانت بعض الاتصالات الداخلية ، ذات الطبيعة السيكولوجية او المنطقية ، لاتسمح بفهم المعاودات المتزامنة ، في تواتر وتماسك لايمكن أن ينتجا ببساطة عن قانون الاحتمالات . وبهذه الروح ساقدم اسهامي في المناقشة .

وصف فرانز بواز ازدواج التمثيل في فن الساحل الهادي الشمالي الغربي من امريكا فقال : « لقد تصوروا الحيوان مقسما الى قسمين من الرأس الى الذيل ... ثمة انخفاض عميق بين العينين ، الممتدتين الى اسفل الانف . وهذا يظهر أن الرأس ذاته يجب أن لايعتبر منظرا جبهيا، بل كأنه يتألف من صورتين جانبيتين تنضمان عند الفم والانف ، بينما لاتتصلان على مستوى العينين والجيبة ... فاما أن تمثل الحيوانات

---

(٩) يرى الدكتور بال كيلمين أن التشابهات بين الفنون الامريكية وبعض فنون اقدم ثقافات نصف الكرة الشمالي ليست سوى « اوهام بصرية » ، ويبرر هذا الرأي بقوله : « لقد نشأ الفن ماقبل الكولومبي وتطور بعقلية مفارقة تماما لمقليتنا » ( الفن الامريكي الوسيط ، نيويورك ، ١٩٤٣ ، مجلد ١ ، ص ص ٣٧٧ ، ٣٧٨ ) . وأنا اشك في امكان العثور في جميع اثار المدرسة الانتشارية تأكيدا واحدا بهذا القدر من السطحية والامتباط والتفاهة .



مقسمة الى قسمين بحيث تتصل الصور الجانبية في الوسط ، او ان يظهر منظر جبهي للرأس مع صورتين للجسم جانبيتين ومتجاورتين . « (١٠) ويحلل المؤلف نفسه هذين الرسمين ( الشلكين ١٧ و ١٨ هنا و ٢٢٢ و ٢٢٣ في نص بواز ) بالطريقة التالية : «بين الشكل ٢٢٢ ( لوحة هيدا ) مخططا تم الحصول عليه بهذه الطريقة . وهو يمثل دبا . وقد حصل الاتساع الكبير للفم الملاحظ في هذه الحالات من وصل الصورتين الجانبيتين اللتين يتألف منهما الرأس . وقد ظهر هذا المقطع من الرأس اشد وضوحا



شكل ١٧ - هيدا - رسم يمثل دبا  
( عن فرانز بواز )

في الشكل ٢٢٣ ، الذي يمثل الدب ايضا . انها لوحة موجودة في مقدمة بيت تسميثيان ، والفتحة الدائرية الموجودة في وسط الرسم هي بمثابة باب المنزل . وقد قطع الحيوان من الظهر الى الجبين ، لذلك فان القسم الامامي من الرأس فقط مشترك في هذه النقطة . اما نصف الفك السفلي فلا يتصلان ببعضهما . ويمثل الظهر بخطوط كغافية سوداء ، اشير الى الشعر عليها بخطوط دقيقة . ويسمى التسميثيان هذا الرسم « التقاء الدبة » ، كما لو ان دبين اثنين قد صورا فيه . « (١١) .

(١٠) فرانز بواز ، الفن البدائي ،

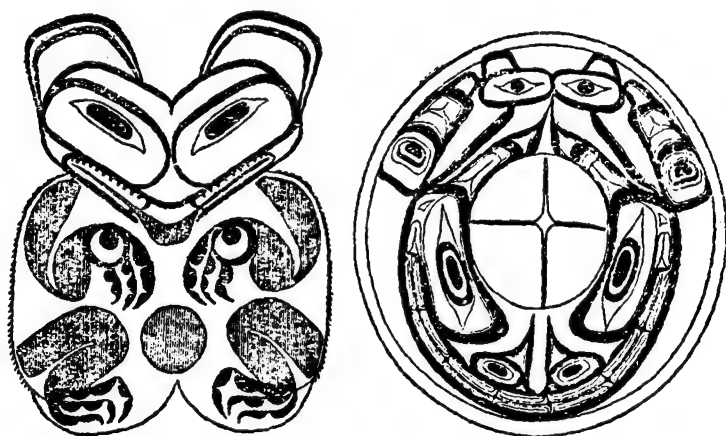
Institutet for Sammenlignende kulturforskning

سلسلة ب ، مجلد ٨ اولسو ، ١٩٢٧ ، ص ص ٢٢٣ - ٢٢٤ .

(١١) فرانز بواز ، مصدر مذكور ، ص ص ٢٢٤ - ٢٢٥ .



قارنوا هذا التحليل بذلك الذي قدمه كريل عن الطريقة المشابهة في  
 في الصين القديمة : « ثمة ميزة أكثر بروزا لفن شانغ الزخرفي تكمن في  
 الأسلوب الغريب القائم على تصوير الحيوان على سطوح منبسطة أو مدورة.  
 والحالة هذه كما لو أن أحدهم أخذ حيوانا وقسمه بالطول ، مبتدئا من  
 طرف الذيل ، ونقل العمل تقريبا الى طرف الانف ، ثم فرق النصفين  
 الاثنين ونشر الحيوان المشطور افقيا على السطح ، ليتصل النصفان فقط  
 عند الانف . » (١٢) ويضيف المؤلف نفسه ، الذي لم يطلع ، حسب الظاهر  
 على عمل بواز ، بعد استخدام عبارات هذا الأخير ذاتها تقريبا ، : « في  
 دراسة رسم شانغ كنت ادرك باستمرار أن هذا الفن يتشابه الى حد كبير ،  
 بروحه بالتأكيد ، وربما بشكل مفصل ، مع فن ساحل الهنود الغربي  
 الشمالي . » (١٣)



شكل ١٨ - الى اليسار : تسيمشيان - رسم على واجهة  
 بيت يمثل دبا . الى اليمين : قبة من الخشب  
 رسم عليها شكل يمثل سمكة ( عن فرانز بواز ) .

(١٢) كريل ، حول اصول صناعة البرونز وزخرفته في عهد شانغ ، سلسلة الآثار ،  
 مجلد ١ ، ج ١ ، ص ٦٤ ، ١٩٢٥ .  
 (١٣) المصدر نفسه .



هذه التقنية المتميزة بهذا القدر ، التي يعثر عليها في فن الصين القديمة ولدى بدائيي سيبيريا ، وفي زيلاندا الجديدة ، تظهر كذلك لدى هنود كادوفيو ، في الطرف الاخر من القارة الامريكية . وقد اوردت هنا رسما يمثل وجها مرسوما حسب الاستعمال التقليدي لنساء هذه القبيلة الصغيرة في جنوب البرازيل ، احد آخر آثار شعب غويكورو . وقد وصفت في مكان آخر طريقة تنفيذ هذه الرسوم ، ووظيفتها في الثقافة الالهية (١٤) . ولهذا اكتفي بالتذكير بأن هذه الرسوم عرفت منذ الاتصالات الاولى مع غويكورو ، في القرن السابع عشر ، وانها ، على ما يبدو ، لم تتطور منذ ذلك العهد . وهذه الرسوم ليست وشما ، بل تجدد كل بضعة ايام ، وهي منغدة بمسوط خشبي مبلل بعصير الفواكه والاوراق البرية . والنساء ، اللواتي يرسمن اوجه بعضهن بعضا بالتبادل ( واللواتي

شكل ١٩ - برونز عثر عليه بالقرب من آن - يانغ ( الصين ) .  
يشاهد في اللوحة الوسطى قناع مزدوج لـ « تاو تيه » ، بدون فك اسفل . وتؤلف الاذنان قناعا ثانيا فوق الاول؛ كما قد تفسر كل عين من القناع الثاني على انها تابعة لتنين صغير مرسوم بكل اذن من القناع الرئيسي . يرى التينان من الجانب ويتقابلان كتنين الاطار الاعلى ، ويمثل هذا الاخيران ، بدورهما ، قناع كبش منظور من الامام ، رسم قرناه بجسم التينين .  
ويمكن تفسير زخرف الفطاء بطريقة مشابهة . عن و . برسيغال بيتس ، آن يانغ : استعادة





كن يرسم الرجال ايضا ) لايملن بمقتضى نموذج ، بل ارتجالا في حدود مواضعه تقليدية معقدة . فلم اجد رسمين متشابهين بين الرسوم الاربعمئة المجموعة ، ميدانيا ، في عام ١٩٣٥ . بيد ان الاختلافات ناجمة عن تجديد ترتيب العناصر الاساسية باستمرار اكثر مما تنشأ عن تجديد هذه العناصر نفسها : خطوط حلزونية ، بسيطة او مزدوجة ، خطوط تظليلية ، حلزونية ، نقوش مشبكة ، خطوط ملتوية ، خطوط متصالبة ، شرارات . وينبغي استبعاد كل تأثير اسباني ، نظرا للتاريخ القديم الذي وصف فيه هذا الفن الدقيق لاول مرة . في الوقت الحاضر تقتصر المهارة القديمة على بعض النساء المسنات فقط ، ومن السهل توقع الوقت الذي تكون فيه هذه المهارة قد زالت نهائيا .

تقدم الصورة VIII مثالا جيدا على هذه الرسوم . الزخرف مبني بصورة تناظرية بالنسبة الى محورين خطيين : احدهما عمودي يتبع سطح الوجه المتوسط ، والثاني افقي يقطع الوجه على ارتفاع العينين ؛ والعينان ممثلتان بطريقة اختزالية وعلى مستوى مصغر . وهما تستخدمان منطلقا للحلزونين المعكوسين اللذين يشغلان ، الاول ، الخد الايمن ، والثاني ، القسم الايسر من الجبين . والموضوع المرسوم بشكل قوس خليط ، مزين بخطوط ملتوية ، موجود في القسم الادنى من الرسم ، يمثل الشفة العليا وينطبق عليها . وهو غني تقريبا ، ومجمل تقريبا ، في جميع رسوم الوجه الذي يكون ، على ما يبدو ، عنصرها الثابت . ليس تحليل الزخرف بالامر اليسير ، وذلك بسبب لاتناظرية الظاهر ، الا ان هذا اللاتناظر يخفي تناظرا حقيقيا ، وان كان معقدا : فالمحوران يتقاطعان عند قاعدة الانف ويقسمان الوجه الى اربعة قطاعات مثلثة : النصف الايسر من الجبين ، والنصف الايمن من الجبين ، وارنبه الانف اليمنى والخد الايمن ، وارنبه الانف اليسرى والخد الايسر . وزخرفة المثلثات المتقابلة متناظرة ، غير ان زخرفة كل مثلث عبارة عن زخرفة مزدوجة ، تتكرر معكوسة في المثلث المقابل . فهكذا ، ملء الجبين ( النصف الايمن ) والخد الايسر ، اولا بمثلث من النقوش المشبكة ، ثم ، وقد فصل الجبين



عن هذا المثلث بشريط منحرف فارغ ، ملئ بحلزوين مزدوجين كتكملة ، ومزينين بنقوش مشبكة . أما الجبين ( النصف الايسر ) والخد الايمن فمزينان بحلزون عريض بسيط مزين بنقوش مشبكة ، يعلوه موضوع آخر بشكل طائر او شعلة ، يذكر بالشريط المائل الفارغ للمجموعة المتقابلة . اذا ، لدينا زوجان من المواضيع التي يتكرر كل منها ، مرتين ، وبصورة تناظرية . غير ان هذا التناظر يتأكد بالنسبة لاحد المحورين الافقي او العمودي تارة ، وبالنسبة للمثلثات المحددة بتنصيف هذين المحورين ، تارة اخرى . تذكر هذه الطريقة ، مع تعقيد اكبر ، بطريقة صور اوراق اللعب . تقدم الصور IV و V و VI امثلة اخرى وتكشف عن بعض التغيرات حول طريقة تماثلة في الاساس .

على ان الزخرفة ، في الصورة VIII ، ليست هي وحدها التي تستحق الاهتمام . فقد ارادت الفنانة ايضا ( امراة في الثلاثين من عمرها تقريبا ) رسم الوجه وحتى الجمجمة . فقامت بذلك ، والحالة هذه ، حسب طريقة ازدواج التمثيل : فالوجه غير منظور من الامام ، بل هو مؤلف من رسمين جانبيين مقرونين . وهكذا يفسر عرضه الغريب ومحيطه الشبيه بشكل قلب : فالانخفاض الذي يفصل الجبين الى نصفين يتعلق ايضا بالرسمين الجانبيين ، وهذان الرسمان يختلطان فقط من قاعدة الانف الى الذقن . وتؤكد مقارنة الاشكال ١٧ و ١٨ و VIII تماثل هذه الطريقة مع طريقة فناني ساحل امريكا الشمالي الغربي .

كما يشترك الفن الامريكي الشمالي والفن الامريكي الجنوبي ببعض الخصائص الاخرى . سبقت الاشارة الى خاصة تفكيك الموضوع الى عناصر ، يعاد تأليفها حسب قواعد اصطلاحية لاعلاقة لها بالطبيعة . وهذا التفكيك ليس اقل وضوحا في فن كادوفيو ، وان كان يظهر بصورة غير مباشرة . وقد وصف بواز بدقة تفكيك الاجسام والوجوه في فن الساحل الشمالي الغربي : اذ تقطع الاجهزة والاعضاء نفسها ، ثم تستعمل في بناء فرد كيفي . فهكذا ، في صار طوطمي هيدي ، « يجب ان يشرح الشكل



بطريقة يلتف الحيوان فيها مرتين ، ويلتف الذيل فوق ظهر الحيوان ، وينحني الرأس حتى يصل الى بطن الحيوان ، وبعد ذلك ينقسم الحيوان باتجاه الخارج . « (١٥) وفي أحد رسوم كواكيوتل ، يمثل دلفينا كبيرا « ينقسم الحيوان على طول ظهره بالكامل وباتجاه المقدمة ويتحد الشكلان الجانبيان للرأس وتظهر الزعنفة الظهرية ، حسب الاساليب الواردة حتى الان ، على كلا جانبي الجسم . وتفصل هذه الزعنفة قبل انقسام الحيوان وتظهر الان موضوعة فوق نقطة التقاء الشكلين الجانبيين للرأس . اما الزعانف الاخرى فتتوضع على جانبي الجسم ولاتوافق الا في نقطة واحدة ويلتف نصف الذيل باتجاه الخارج ، حتى ان الجزء السفلي في الشكل يؤلف خطا مستقيما . ( شكل ٢٠ ) ( ١٦ ) » وقد يكون من السهل اعطاء امثلة اخرى .



شكل ٢٠ - كواكيوتل - رسم على واجهة منزل ، يمثل دلفينا كبيرا ( عن فرانز بواز )

(١٥) فرانز بواز ، مصدر مذکور ، ص ٢٢٨ .

(١٦) المصدر السابق ، ص ٢٢٩ وشكل ٢٤٧ .



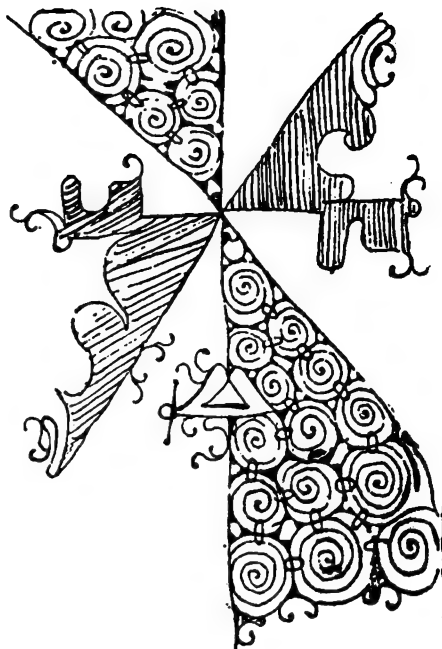
ان فن كادوفيو يبالغ في التفكير ويقتصد فيه في آن واحد . يقتصد فيه لان الوجه او الجسم الذي يجري العمل عليه ، هما من لحم وعظم ، يتعذر تفكيكهما واعادة تأليفهما بدون جراحة عسيرة التصور . اذا ، ان كمال الوجه الحقيقي محترم ، غير ان ذلك لا يحول دون تفكيكه باللاتناسق التناظري الذي يسفر عن مناقضة انسجامه الطبيعي لصالح انسجام الرسم الاصطناعي . ولكن ، بما ان هذا الرسم يشوه بالفعل وجهها حقيقيا عوضا عن تمثيل صورة وجه مشوه ، يعتبر التفكير مبالغا فيه اكثر من التفكير الموصوف سابقا . والى جانب قيمته الرمزية ، يختلط فيه عنصر دقيق من السادية التي تفسر ، تفسيراً جزئياً على الاقل ، لماذا كانت مفاتن نساء كادوفيو الجنسية ( الظاهرة في الرسوم والمترجمة بواسطتها ) تجتذب ، في السابق ، المغامرين والخارجين على القانون ، نحو ضفاف باراغواي . وقد التقيت بعدد منهم ، تقدم بهم العمر الان ، كانوا قد تزوجوا من الاهالي واقاموا بينهم ، فوصفوا لي مرتعشين اجسام هؤلاء المراهقات العاريات تماما والمغطاة بالشبكات والخطوط المتعرجة ممعنة في الارهاق ومنحرفة الحس . كما كانت الوشوم والرسوم الجسدية في الساحل الشمالي الغربي ، التي غاب منها هذا العنصر الجنسي على الأرجح ، وخف وضوح الطابع الزخرفي لرمزيتها المجردة غالبا ، تبدي استخفافا بتناظر الوجه البشري (١٧) .

---

(١٧) انظر وشوم تلينجيت ، التقرير السنوي السادس والعشرون لمكتب الانتولوجيا الامريكية ، اللوحات ٤٨ - ٥٦ ، وفرانز بواز ، مصدر مذكور ، ص ٢٥٠ - ٢٥١ ( رسوم جسدية ) .



ويلاحظ كذلك ان تأليف رسوم كادوفيو حول محور مزدوج ، افقي وعمودي ، يحلل الوجه حسب طريقة ازدواج ، مكررة تقريبا : فالرسم يبعد تأليف الوجه ، ليس بصورتين جانبيتين ، بل باربع قطع ( شكل ٢١ ) . اذا ، يقوم اللاتناظر بوظيفة شكلية ، هي تأمين تمييز القطع الاربع : فقد تختلط هذه الاخيرة في صورتين جانبيتين ، اذا تكررت المجالات تناظريا على اليمين واليسار ، عوضا من تقابلها برؤوسها . ان التفكيك والازدواج يقتربان اقترانا وظيفيا .



شكل ٢١ - كادوفيو - موضوع رسم جبهى ،  
نفذته امرأة من الاهالي على طبق من  
الورق ( مجموعة المؤلف ) .

نتابع هذه المقارنة بين فن الساحل الشمالي الغربي وفن هنود كادوفيو فنشير الى عدة نقاط هامة اخرى . في الحالتين ، يقدم النحت والرسم وسيلتي التعبير الاساسيتين ؛ وفي الحالتين يعرض النحت خاصة واقعية ، فيما يكون الرسم بالاحرى رمزيا وزخرفيا . لارب في ان نحت كادوفيو ( على الاقل في العصر التاريخي ) يقتصر على اصنام ورسوم آلهة من حجوم صغيرة دائما ، خلافا لفن كندا وآلاسكا الهائل ؛ غير ان الصفة الواقعية ، والنزعة المزدوجة الى الصورة والنممة متماثلتان ، وكذلك القيمة الرمزية التي تنطوي عليها ، اساسا ، المواضيع المرسومة او المصورة بالالوان . وفي الحالتين ، يؤكد الفن المذكر ، المتركز على النحت ، ارادته التمثيلية ، في حين ان الفن المؤنث - المقتصر في الساحل الشمالي



الغربي على الضفر والحياسة ، الى جانب اشتماله على الرسم لدى اهالي جنوب البرازيل واهالي باراغواي - هو فن غير تمثيلي . ذلك صحيح في الحالتين بالنسبة للزخارف النسيجية ، غير ان الخاصة البدائية لرسم الوجه لدى غويكورو غريبة علينا ؛ وربما كان لمواضيعهم ، التي فقدت دلالتها اليوم ، معنى واقعيًا في السابق ، او رمزيا على الاقل . كما يمارس الفنان كلاهما الزخرفة بطريقة المرسوم ، فيؤلفان تركيبات متجددة دائما بفضل ترتيب المواضيع الاولية ترتيبا متنوعا . واخيرا ، في الحالتين ، يرتبط الفن ارتباطا وثيقا بالنظام الاجتماعي : اي استخدام الرسوم والمواضيع للتعبير عن اختلافات المكانة وامتيازات النبالة ودرجات الاعتبار . وقد كان المجتمعان ايضا يطبقان نظام المراتب الاجتماعية وكان الفن الزخرفي فيهما يستخدم لتوطيد مراتب التدرج الاجتماعي (١٨) .

والآن اورد مقارنة سريعة بين فن كادوفيو وفن آخر مارس ازدواج التمثيل ، هو فن ماووري في زيلاندا الجديدة . نشير اولا الى ان فن الساحل الشمالي الغربي قورن مرارا بفن زيلاندا الجديدة لاسباب مختلفة . وقد ظهر بعض هذه الاسباب خادعا ، كالتماثل الظاهر بين الاغطية المنسوجة المستعملة في المنطقتين ؛ فيما صمد بعضها الآخر امام النقد الى حد ما : مثل الاسباب المستخلصة من تشابه هراوات الاسكا مع Patumere الماووري . وقد سبق التذكير بهذا اللفظ (١٩) .

تستند المقارنة مع فن غويكورو الى تقابلات اخرى : فالزخرفة الجبهية والجسدية لم تصل في اي مكان آخر خارج المنطقتين ، الى تطور مشابه ولا الى مثل هذه الدقة . ان وشوم ماووري معروفة جيدا . وقد اوردت اربعة منها في هذا الكتاب ( الشكلى VII و XII ) ، ستكون مقارنتها بصور وجوه كادوفيو على شيء من الفائدة .

ان التماثلات واضحة : تعقيد الزخرفة التي تستخدم التظليل

---

(١٨) نشر هذا التحليل ايضا وطور في المداوات الحزينة ، مصدر مذكور ، الفصل

(١٩) فن الشاطئ الشمالي الغربي ، مصدر مذكور .



والتعرجات والخطوط الحلزونية ( كثيرا ما يستعاض عن هذه الأخيرة في فن كادوفيو بالنقوش المشبكة التي تنم عن تأثيرات اندية ) ، والنزعة ذاتها للء المجال الجبهي تماما ، وتحديد الزخرفة نفسها حول الشفاه في النماذج البسط . كذلك تنبغي ملاحظة الفروق . الفرق الناشئ عن استناد زخرفة ماووري الى الوشم ، وديكور كادوفيو الى الرسم يمكن استبعاده ، نظرا لسيادة الوشم في تقنية امريكا الجنوبية البدائية ايضا . فحتى في القرن الثامن عشر استعانت نساء باراغواي بالوشم « في تغطية وجوههن وصدورهن واذرعهن بأشكال سوداء متنوعة ، ظهرن بها في مظهر سجادة تركية ؛ » ( ٢٠ ) مما كان يجعلهن ، بحسب اقوالهن التي دونها المبشر العجوز « اكثر جمالا . » ( ٢١ ) وبالعكس يندعش المرء ازاء النناظر الدقيق في وشوم ماووري بالمقابلة مع اللاتناظر شبه الفاسق لبعض رسوم كادوفيو . ولكن هذا اللاتناظر غير موجود دائما ، وقد اثبت انه ينتج عن تطور منطقي لمبدأ الازدواج . اذا . هو ظاهري اكثر منه حقيقي . ومع ذلك ، فمن الواضح ان الزخارف الجبهية الكادوفية تقع من زاوية تصنيف النماذج ، على مستوى وسط بين زخارف ماووري وزخارف الساحل الشمالي الغربي . وهي تظهر ، مثل هذه الأخيرة ، بمظهر غير متناظر ، متسمة ، في الوقت نفسه ، بطابع الاولى الزخرفي في الاساس .

كما يتأكد الاتصال عند دراسة العلاقات التضمينية النفسية والاجتماعية . ان اعداد الزخرفة الجبهية والجسدية لدى الماووري ، كما لدى اهالي حدود الباراغواي يتم في جو شبه ديني . فالوشوم ليست تزيينات فحسب ، وليست - كما اشرنا بمناسبة الساحل الشمالي - الشرقي ، ويمكن ان يتكرر الشيء نفسه بما يتعلق بزيلاندا الجديدة - مجرد شعارات ، وعلاقات نبالة ، ومقامات المراتب الاجتماعية ؛ بل هي ايضا دروس ، ورسالات موسومة بغائية روحية . الوشم الماووري معد الى حفر رسم



في اللحم وكذلك حفر جميع تقاليد العرق وفلسفته في العقل . وكذلك الشأن لدى قدماء كادوفيو ، فقد ذكر المبشر اليسوعي أن الاهالي كانوا يخصصون ، بوقار وحماسة ، اياما كاملة ، يقفون خلالها امام الرسامين ، وكانوا يصفون من لم يرسم بأنه «أحمق .» (٢٢) والماووري ، كالكادوفيو ، يمارسون ازدواج التمثيل . ففي الاشكال VII و IX و X ، و XIII ، نجد الشيء نفسه بما يتعلق بتقسيم الجبين الى شطرين وتأليف الفم بدءا من نصفين متواجهين ، وتمثيل الجسم كما لو كان مشقوقا من الخلف من الاعلى الى الاسفل ، وكان النصفان مرتدين الى الامام على السطح ذاته ، وبكلمة جميع الطرق المألوفة لدينا في الوقت الحاضر .

كيف تفسر معاودة طريقة في التمثيل بهذا القدر الضئيل من المحافظة على الطبيعة ، في ثقافات ينفصل بعضها عن بعض في الزمان وفي المكان ؟ ان أبسط الفرضيات هي فرضية الاتصال التاريخي او التطورات المستقلة بدءا من حضارة مشتركة . ولكن ، حتى لو كانت هذه الفرضية ضعيفة امام الوقائع ، او — كما يبدو على الأرجح — لاتملك مجموعة كافية من الأدلة ، فلا يدان جهد التفسير لهذا السبب . واضيف : حتى لو تحققت اكثر الصياغات الجديدة طموحا للمدرسة الانتشارية ، لطرحت ايضا مسألة اساسية لاتعلق بالتاريخ . ماهو سبب بقاء سمة ثقافية ، مستعارة او منتشرة خلال حقبة تاريخية طويلة ، في حالة سليمة ؟ لان الاستقرار ليس اقل غموضا من التغير . ان اكتشاف اصل مشترك لازدواج التمثيل

---

(٢٢) قارن كريل : « ان قطع شانغ الدقيقة منفذة بدقة ، وتتناول ادق التفاصيل . وهذه القطع ذات طابع ديني . ونحن نعرف من خلال دراستنا لمعزة النقوشات العظمية ان معظم المواضيع التي وجدت على تماثيل شانغ البرونزية يمكن ربطها بحياة شمش شانغ ومعتقداته الدينية . فكل هذه المواضيع ذات معنى ، وكان انتاج هذه التماثيل البرونزية للدرجة ما ، يعتبر مهمة مقدسة . » ملاحظات حول تماثيل شانغ البرونزية في معرض برلينغتون ، مجلة الفنون الاسيوية ج ١٠ ، ص ٢١ ، ١٩٣٦ .



لايجب على مسألة احتفاظ بعض الثقافات بوسيلة التعبير هذه مع ان هذه الثقافات تطورت من نواح اخرى في اتجاهات شديدة الاختلاف . تستطيع بعض الصلات الخارجية تفسير الانتقال ؛ ولكن الصلات الداخلية هي وحدها التي تستطيع تحليل الاستمرار . ثمة فئتان من المسائل مختلفتان تماما ، والتمسك باحدهما لايمس في شيء الحل الذي ينبغي تقديمه للآخرى .

وعليه ، تنتج في الحال ملاحظة عن المقارنة بين فن ماووري وفن غويكورو : ففي الحالتين يبدو ازدواج التمثيل كنتيجة للاهمية التي توليها الثقافتان للوشم . لنأمل ثانية في الشكل VIII ولنتساءل عن سبب تمثيل محيط الوجه بصورتين جانبيتين مقرونتين . واضح ان الفنان لم تقصد رسم وجه ، بل رسم جبهى ؛ وقد كرس كل اهتمامها لذلك . وكذلك العينان اللتان أشير اليهما بايجاز ، هما هناك كمجرد نقطتي استدلال لانطلاق الحلزونين الكبيرين المعكوسين اللذين تختلطان فيهما . رسمت الفنانة الزخرفة الجبهية بصورة واقعية ، اي انها راعت ابعادها الحقيقية ، كما لو كانت قد رسمت على وجه وليس على سطح مستو . وقد رسمت الورقة على نحو دقيق جدا ، مثلما كانت معتادة على رسم وجه . ولان الورقة هي وجه في نظرها ، تعذر عليها تمثيل وجه على الورقة ، على الأقل بدون تشويه . كان يجب ، اما رسم وجه تماما وتغيير الزخرفة حسب قوانين الرسم الخادع للبصر ، واما مراعاة فردية الديكور ، ومن ثم تصوير الوجه المزدوج . ولايمكن حتى ان يقال ان الفنانة قد اختارت الحل الثاني ، ذلك لان الخيار لم يخطر في ذهنها قط . راينا ان الزخرفة في الفكر الاهلي ، هي الوجه ، او تخلق الوجه بالاحرى . فالزخرفة هي التي تمنحه كيانه الاجتماعي وكرامته البشرية ، ومدلوله الروحي . اذا ، يعبر تمثيل الوجه المزدوج ، المعتبر كطريقة تخطيطية ، عن ازدواج اكثر عمقا واكثر اصالة : ازدواج الفرد البيولوجي «البلد» ، وازدواج الشخصية الاجتماعية التي يترتب عليه ان يجسدها . نستشعر الان ان ازدواج التمثيل منوط بنظرية سوسولوجية في ازدواج الشخصية .



تلاحظ الصلة نفسها بين الصورة المزدوجة والوشم في الفن الماووري .  
وتكفي مقارنة الاشكال VII و IX و X و XIII ، للتأكد من أن  
شطر الجبين الى شطرين ليس سوى اسقاط الزخرفة التناظرية الموشومة  
على الجسم ، على الصعيد التشكيلي .

على ضوء الملاحظات ، ينبغي توضيح واكمال تفسير الازدواج الوارد  
في دراسة فرانز بواز ، عن فن الشاطيء الشمالي الغربي . فهو يرى في  
التمثيل المزدوج ، في التصوير او الرسم ، امتداد طريقة تفرض نفسها  
بصورة طبيعية في حالة المواضيع ذات الابعاد الثلاثة ، وذلك الى السطوح  
المستوية . فعندما يراد رسم حيوان على علبة مستطيلة الشكل ، مثلا ،  
ينبغي بالضرورة تفكيك اشكال الحيوان مع اطار العلبة المقرن : « يتبع  
في زخرفة الاساور الفضية مبدا مشابه ولكن القضية تختلف نوعا ما عن  
تلك المتبعة في زخرفة الصناديق المربعة . فبينما تشكل الاطراف الاربعة  
في الحالة الاخيرة تقسيما طبيعيا بين الاشكال الاربعة للحيوان - الشكل  
الامامي واليميني والشكل الخلفي واليساري - لا يوجد خط تقسيم واضح  
في السوار المستدير . وهناك مشقة كبرى في جمع الاشكال الاربعة فنيا ،  
فيما لا يشكل جمع شكلين منهما مثل هذه المشقة . ويرى الحيوان وكأنه  
منقسم الى قسمين من راسه الى ذيله ويتألف هذان القسمان عند قاعدة  
الانف وقاعدة الذيل . وتوضع اليد من خلال هذه الفجوة ويحيط الحيوان  
بالمعصم . ويظهر شكل الحيوان المشار اليه على السوار ... والانتقال  
من السوار الى الرسم او الى نقش الحيوانات على اوجه مسطحة ليس  
عملا صعبا ... » (٢٣) وهكذا فان مبدا التمثيل المزدوج يستخلص

(٢٣) فرانز بواز ، مصدر مذكور ، ص ٢٢٢ - ٢٢٤ .

VIII رسم نفدته احدى نساء كادوفيو ، ١٩٣٥ .

IX تيكي جاد ، يلاحظ فيه ذات رسم الوجه الثلاثي الاقسام .

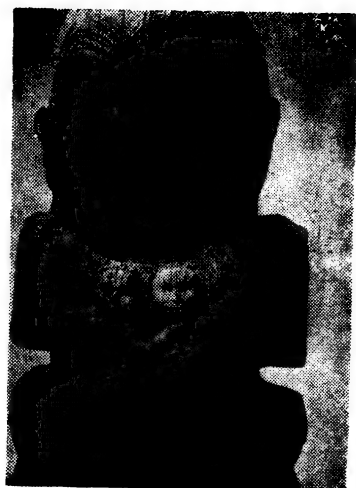
X تمثال خشب ماووري ، القرن الثامن عشر ( ٤ ) .

XI زخرفة زينة الرأس ( خشب ) ، الساحل الشمالي الغربي ، القرن التاسع عشر  
لاحظ الرأسين البشريين الصغرين اللذين يزينان الضفيرة الشمسية والبطن وطرفي عظام  
قنص الصدر .

XII نماذج وشم اهلية ، حفر على الخشب ، نهاية القرن التاسع عشر . الصف  
الاعلى : وجهها رجال . الصف الادنى : وجه امرأة .

XIII حفر على الخشب - ماووري - القرن الثامن عشر او التاسع عشر .











تدريجيا بالمرور من مواضيع مقرنة الى مواضيع مدورة ، ومن هذه الاخيرة الى السطوح المستوية . في الحالة الاولى ، يوجد تفكيك وتقسيم ثنائي عرضي ، وفي الحالة الثانية يطبق التقسيم الثنائي منهجيا ، وانما يبقى الحيوان سليما ايضا على ارتفاع الرأس والذنب ؛ وفي الحالة الثانية اخيرا ، يتم التقطيع بانفصال الصلة الذيلية ، وعندئذ يتحرر نصف الجسم ويرتدان الى اليمين والى اليسار على مستوى الوجه نفسه .

ان معالجة المسألة على هذه الصورة من قبل استاذ الانثروبولوجيا العظيم جديرة بالاعتبار ، لرشاقتها وبساطتها . ولكنها رشاقة وبساطة نظريتان . ذلك اننا ، اذ نعتبر زخرفة السطوح المستوية والسطوح المنحنية حالتين خاصتين من زخرفة السطوح المقرنة ، لانائي ببرهان صالح بما يتعلق بهذه الاخيرة . ولا سيما انه ليس ثمة صلة ضرورية ، قبلها ، تستتبع وجوب بقاء الفنان امينا للمبدأ ذاته بالانتقال من السطوح الاولى الى الثانية ، ومن الثانية الى الثالثة . فهناك ثقافات كثيرة زخرفت العلب بصور بشرية وحيوانية بدون تفكيكها او تقطيعها . يمكن تزيين سوار بالنقوش او بمئة طريقة اخرى . اذا ، يجب ان يكون هنالك عنصر اساسي في فن الشاطئ الشمالي الغربي ( وفن غويكورو ، وفن ماووري ، وفن الصين القديمة ) يعرض الاستمرار والصرامة اللذين رافقا تطبيق طريقة ازدواج التمثيل في هذه المنطقة .

يستهوينا فهم هذا الاساس الجوهرى في العلاقة الخاصة التي تصل العنصر التشكيلي بالعنصر التخطيطي ، في الفنون الاربعة المدروسة هنا . ليس هذان العنصران مستقلين ، بل هما مرتبطان بعلاقة مزدوجة ، هي في آن واحد ، علاقة تقابل وعلاقة وظيفية . علاقة تقابل : لان مقتضيات الزخرفة تفرض نفسها على البنية وتحرفها ، ومن هنا الازدواج والتفكيك ولكنها علاقة وظيفية ايضا ، اذا ان الموضوع متصور دائما تحت المظهر المزدوج التشكيلي والتخطيطي : فالاناء والعلبة والجدار ليست اشياء مستقلة وموجودة قبلها ، يتعلق الامر بزخرفتها بعد فوات الاوان . ذلك انها لاكتسب وجودها النهائي الا بتكامل الزخرفة والوظيفة المنفعية .



وهكذا فان صناديق الساحل الشمالي الغربي ليست مجرد اوعية مزخرفة بصورة حيوانية مرسومة او محفورة . بل هي الحيوانات نفسها ، حارسة بنشاط النقوش الاحتفالية الموكولة اليه . ان البنية تعدل الزخرفة ، ولكن الزخرفة هي السبب النهائي للبنية ، ويجب كذلك ان تتلاءم مع متطلباته . والنتيجة النهائية هي : ماعون - نقش ، موضوع - حيوان ، علبة - تتكلم . ان القوارب الحية في الساحل الشمالي الغربي تجد معادلها الصحيح في التطابقات النيوزلاندية بين قارب وامراة ، امراة وملعة ، مواعين واعضاء (٢٤) .

هكذا تابعنا ثنائية ، فرضت علينا باصرار متزايد ، حتى نهايتها الاكثر تجريدا . ولقد راينا ، في اثناء التحليل ، تحول ثنائية الفن التمثيلي والفن غير التمثيلي الى ثنائيات اخرى : نحت ورسم ، وجه وديكور ، شخص وشخصية ، وجود فردي ووظيفة اجتماعية ، مجتمع ومراتب اجتماعية . وقد افضى ذلك كله الى معاناة ثنائية هي في الوقت نفسه علاقة متبادلة بين التعبير التشكيلي والتعبير التخطيطي ، وتقدم لنا « القاسم المشترك » الوظيفي لمختلف تظاهرات مبدا ازدواج التمثيل .

في نهاية الامر ، تتسنى صياغة مسألتنا بالشكل التالي : في اية شروط يدخل العنصر التشكيلي والعنصر التخطيطي بالضرورة في علاقة متبادلة؟ وفي اية شروط يرتبطان حتما بعلاقة وظيفية بحيث ان طرق تعبير احدهما تغير دائما طرق تعبير الاخر ، والعكس بالعكس؟ الجواب قدمته لنا مقارنة فن ماووري بفن غويكورو : فقد راينا ان الامر يجب ان يكون كذلك عندما يكون العنصر التشكيلي مكونا بالوجه او الجسد البشري ، والعنصر التخطيطي بالزخرفة الجبهية او الجسدية (رسم بالالوان او وشم) التي تنطبق عليهما . الزخرفة ، في الواقع مصنوعة للوجه ، ولكن الوجه ، بمعنى آخر ، مرصود للزخرفة ، ذلك لانه يتلقى وقاره الاجتماعي ومدلوله

(٢٤) جون ر. سوانتون ، نصوص واساطير تلينجيت ، نشرة رقم ٥٩ ، مكتب

الاثولوجيا الامريكية ، ١٩٠٩ ، نص رقم ٨٩ ، ص ٢٥٤ - ٢٥٥ .



الرمزي بواسطة الزخرفة ومن خلالها . والزخرفة متصورة من اجل الوجه ، ولكن الوجه ذاته لا يوجد الا بواسطة . الثنائية هي في النهاية نتيجة المثل ودوره ، ومفهوم القناع هو الذي يحمل مفتاحها الينا .

جميع الثقافات المدروسة هنا هي في الواقع ثقافات ذات اقنعة ، سواء ظهر التقنع بالوشم بصورة غالبية ( كما هو الشأن بما يتعلق بلفويكورو ) او تم التشديد على القناع نفسه ، كما فعل الساحل الشمالي الغربي ذلك بطريقة لامثيل لها . بما يخص الصين القديمة ، تتوفر الايضاحات حول دور الاقنعة القديمة ، الذي يذكر بدورها في مجتمعات الاسكا . من ذلك « شخصية الدب » الموصوفة في شولي ، مع « عينيه الاربعة من المعدن الاصفر » (٢٥) الذي يذكر بالاقنعة الجمعية للاسكيمو والكواكيوتل .

ان هذه الاقنعة ذات الاجنحة التي تمثل بالتناوب عدة مظاهر من الجد الطوطمي ، المسالم تارة ، والغاضب طورا ، والانساني حيناً ، والحيواني حيناً آخر ، توضح الصلة بين ازدواج التمثيل والتقنع . ويمكن دورها في تقديم سلسلة من الاشكال الوسيطة التي تؤمن الانتقال من الرمز الى الدلالة ، من السحري الى الطبيعي ، من الخارق الى الاجتماعي . وظيفتها هي ، اذا ، التقنيع ونزع القناع معا . ولكن عندما يقصد نزع القناع ، فالقناع هو الذي يفتح الى نصفين - بنوع من الازدواج المقلوب - ؛ في حين ان المثل نفسه ينقسم الى قسمين في ازدواج التمثيل ، الذي يرمي ، كما راينا ، الى عرض القناع على حساب الحامل ، عرضاً مجازياً وحقيقياً .

نحن نلتقي ، اذا ، بتحليل بواز ، ولكن بعد بلوغ اساسه . صحيح ان ازدواج التمثيل على السطح هو حالة خاصة من حالات ظهوره على سطح منحني ، مثلما يعتبر هذا الاخير حالة خاصة من ظهوره على سطوح

---

(٢٥) فلورانس والتربوري ، الادب والرموز الصينية البدائية : اثار وتاسلات ،

نيويورك ، ١٩٤٢ .



ثلاثية الأبعاد . وإنما ليس على أي سطح ثلاثي الأبعاد : بل السطح الذي لا يستطيع الديكور ولا الشكل ، لا ماديا ولا اجتماعيا ، أن يفترقا عليه ، أقصد الوجه البشري . وفي الوقت نفسه ، تتضح بالطريقة ذاتها المثلثات الأخرى ، فريدة إلى حد ما ، بين مختلف أشكال الفن المدروسة هنا .

نجد ، في الفنون الأربعة ، أسلوبين زخرفيين وليس أسلوبا واحدا . يميل أحدهما إلى تعبير تمثيلي أو رمزي في الأقل ، يشتركان بخاصة هيمنة الموضوع الزخرفي . وهو ، بما يتعلق بالصين القديمة ، أسلوب (أ) لكارلغرين (٢٦) ، وهو في الساحل الشمالي الغربي وزيلاندا الجديدة ، الرسم والنقش الضئيل البروز ، وهو ، لدى غويكورو ، رسوم الوجه . ولكن ، يوجد ، إلى جانب ذلك ، أسلوب آخر ، ذو طابع أكثر شكلية وزخرفة ، وذنزعات هندسية : أسلوب ب لكارلغرين ، وزخارف زيلاندا الجديدة الشارية ، وزخارف زيلاندا الجديدة والساحل الشمالي الغربي المضفورة أو المحاكاة ، وبالنسبة إلى غويكورو ، أسلوب يمكن التعرف عليه بسهولة ، يعثر عليه عادة في الخزفيات المزخرفة والرسوم الجسدية ( المختلفة عن رسوم الوجه ) والجلود المرسومة . فكيف تفسر هذه الثنائية ولاسيما هذه المعادة ؟ ذلك أن الأسلوب الأول ليس زخرفيا إلا في الظاهر ؛ وليس معدا لوظيفة تشكيلية في أي فن من الفنون الأربعة ، كما رأينا . وظيفته ، بالعكس ، اجتماعية وسحرية ودينية . أما الديكور فاضفاء تخطيطي أو تشكيلي لواقع من نوع آخر ، مثلما ينتج ازدواج التمثيل عن إسقاط قناع ثلاثي الأبعاد على سطح ذي بعدين ( أو ثلاثة أبعاد ، وإنما لايراعي النموذج البشري المثالي ) ، وأخيرا ، إسقاط الفرد البيولوجي على المسرح الاجتماعي بلباسه . إذا ، المكان شاغر لولادة فن زخرفي حقيقي وتطوره ، مع أنه يمكن ، والحق يقال ، توقع عدواه بالرمزية التي تؤثر في الحياة الاجتماعية بأكملها .

ثمة سمة أخرى مشتركة على الأقل بين زيلاندا الجديدة والساحل

---

(٢٦) برنارد كارلغرين ، دراسات جديدة في البرونزيات الصينية ، متحف الآثريات الشرقية ، نشرة ٩ ، ستوكهولم ، ١٩٣٧ .



الشمالي الغربي ، تظهر في معالجة جذوع الاشجار المحفورة بصور منضدة ، تحتل كل منها جزءا تاما من الجذع . ان اثار نحت كادوفيو الاخيرة لا تسمح بصياغة فرضيات حول اشكالها البدائية ، ومعلوماتنا ماتزال ناقصة بما يتعلق بمعالجة الخشب من قبل نحائي شانغ التي كشفت تحريات آن - يانغ بعض الامثلة عنها (٢٧) . سألقت الانتباه ، مع ذلك ، الى برونز من مجموعة « لو » اعاد هنتسيه نشره (٢٨) : فقد يرى فيه تصغير عمود منحوت شبيه بالصواري الطوطمية المصفرة بالفخار في الاسكا وكولومبيا البريطانية . في جميع الاحوال ، يقوم جزء الجذع الاسطواني بدور النموذج الاصلي والحد المطلق ، الذي تعرفنا عليه في الوجه والجسد البشري ؛ ولكنه لا يقوم بهذا الدور الا لان الجذع فسر ككائن « عمود يتكلم » . هنا ايضا ، ليس التعبير التشكيلي والاسلوبى سوى ترجمة حسية لمملكة الاشخاص [ بمعنى الادوار ] .

ومع ذلك ، ربما كان تحليلنا سيبقى ناقصا لو انه اقتصر على اناحية تعريف ازدواج التمثيل كسمة مشتركة بين الثقافات ذات الاقتعة . من زاوية شكلية بحتة ، لم يحصل أي تردد في اعتبار تاوتيهيه ، أحد البرونزيات الصينية القديمة ، كقناع . وقد فسر بواز ، من جانبه ، رسم القرش المزدوج ، في فن الساحل الشمالي الغربي ، كنتيجة لظهور الرموز المميزة لهذا الحيوان من الامام على نحو افضل ( انظر الشكل III ) ( ٢٩ ) . ولكننا قمنا باكثر من ذلك : فقد وجدنا في طريقة

(٢٧) هـ . كريل ، سلسلة آثار ، مجلد ٢١ ص ٤٠ ، ١٩٣٥ .

(٢٨) هنتسيه ، مصدر المذكور .

(٢٩) مصدر المذكور ، ص ٢٢٩ ، ومع ذلك يجدر التمييز بين شكلين من الازدواج : الازدواج بخصر المعنى ، حيث يمثل وجه ، واحيانا شخص بكامله ، بصورتين جانبيتين مقرونتين ، والازدواج كما تتسنى ملاحظته في الشكل III : هناك وجه واحد ملتصق بجسدين اثنين . ليس من المؤكد قطعا ان الشكلين ينتجان عن المبدأ نفسه ، ويميزها آدم ، في المقطع الذي لخصناه في بداية هذا المقال ، بميزا حكيما جدا . اما الازدواج الذي يقدم الشكل II مثلا جيدا عليه فيذكر ، في الواقع ، بطريقة مشابهة معروفة جيدا في علم الآثار الاوروبي والشرقي ، هي طريقة الحيوان ذي الجسدين ، =



الازدواج ، ليس رسم القناع التخطيطي فحسب ، بل التعبير الوظيفي عن طراز حضاري دقيق . لاثمارس الثقافات ذات الاقنعة كلها الازدواج . فهو غير موجود ( على الاقل بهذا الشكل المنجز ) في فن مجتمعات بويبلو الجنوبية الغربية الامريكية وفن غينيا الجديدة (٢٠) . الا ان الاقنعة تقوم في الحالتين ، بدور عظيم . كما تمثل الاقنعة بعض الاجداد ، والممثل ، اذ يرتدي القناع ، يجسد الجد . اذا ، ماهو الفرق ؟ ذلك انه ، على عكس الحضارات التي درسناها هنا ، لا توجد هذه السلسلة من الامتيازات والشعارات والاعتبارات التي تبرر ، بواسطة الاقنعة ، مراتب اجتماعية بحق تصدر السلالات . ان ماهو فوق طبيعي غير مخصص ، قبل كل شيء ، لتأسيس نظام من الشيع والطبقات . عالم الاقنعة يؤلف باتيون اكثر مما يؤلف سلفية . ولهذا لايجسد الممثل الاله الا بمناسبة الاعياد والاحتفالات المتقطعة . فلايستمد منه ، بخلق متصل في كل لحظة

---

= الذي حاول بوبييه كتابة تاريخه (تاريخ حيوان) في مجموعة بوبييه ، مكتبة مدارس اليونا وروما ، كراسة ١٤٢ ) . يشتق بوبييه الحيوان ذا الجسمين من الرسم الكلداني لحيوان يظهر رأسه من الامام وجسمه من الجانب . ثم اضيف الى الرأس فيما بعد جسم آخر منظور من الجانب ايضا . لوصحت هذه الفرضية ، لوجب اعتبار رسم القرش الذي حلله بواز ابتكارا مستقلا ، او دليلا شرقيا على انتشار موضوع آسيوي . ولعل هذا التفسير الاخير يجد تأييدا لابستمان به في معاودة موضوع آخر ، « زوبعة الحيوانات » في فن بدو فيافي اوراسيا وفي فن عدد من المناطق الامريكية ( ولاسيما في موندفيل ) . كما يمكن ان يشتق الحيوان ذو الجسمين ، اشتقاقا مستقلا ، في اسيا وامريكا ، من تقنية ازدواج التمثيل الذي لم يعش في المكائن الاثرية في الشرق الادنى ، وانما حفظ الصين لنا اثره ، وهو يلاحظ في بعض مناطق المحيط الهادي وامريكا .

(٢٠) يعرض فن ميلانيزيا اشكال ازدواج وتفكيك مهتزة . انظر ، مثلا ، الاواني الخشبية في ارخبيل ميلانيزيا ، شمال غينيا الجديدة ، التي حورها غلاديس آ. ويشاود ؛ اسهامات جامعة كولومبيا الانثروبولوجية ، ع ١٨ ، ١٩٢٢ ، مجلد ٢ ) ، مع الملاحظة التالية : « تمثل بعض مفصلات تامي برسم عين . وامام الحقيقة القائلة ان الوشم ذواهمية بالغة في نظر ماووري وانه ممثل في المنحوتات ، يبدو لي ان الشيء الاكثر احتمالا هو ان الشكل الطلوزوني المستخدم غالبا للدلالة على الاشكال البشرية يمكن ان يثبت تلك المفصلات » ( مصدر مذكور ، مجلد ٢ ، ص ١٥١ ) .



الحياة الاجتماعية ، القابله ورتبته ومكانه في سلم الاوضاع . اذا ،  
 يؤيد هذه الامثلة التوازي الذي وضعناه ولا تبطله . ان الاستقلال المتبادل  
 للعنصر التشكيلي والعنصر التخطيطي يطابق اللعب الاكثر مرونة بين  
 النظام الاجتماعي والنظام فوق الطبيعي ، مثلما يعبر ازدواج التمثيل عن  
 الالتحام الوثيق بين الممثل ودوره ، وبين الرتبة الاجتماعية والاساطير ،  
 وبين العبادة وشجرات الانساب . وهو التحام في غاية الدقة بحيث ان  
 فصل الفرد عن دوره يقتضي تمزيقه اربا اربا .

حتى لو كنا لانعرف شيئا عن المجتمع الصيني القديم فان مجرد  
 استعراض فنه يسمح بالتعرف فيه على صراع الاعتبارات ، وتنافس  
 المراتب الاجتماعية ، وتزاحم الامتيازات الاجتماعية والاقتصادية ،  
 القائمة جميعها على شهادة الافئدة وعلى اجلال السلالات . ولكننا ،  
 لحسن الحظ ، مطلعون اطلاقا جيدا . يكتب برسيغال بيتس ، في تحليل  
 خلفيات فن البرونز السيكلوجية : « يبدو ان الدافع هو تمجيد الذات ،  
 حتى عندما يكون العرض اختيارا للاسلاف او منقبا عن سمعة العائلة  
 وراثتها ، » (٢١) . ويلاحظ في مكان آخر : « هناك تاريخ مالوف لنوع من  
 التتبع ادخر مركز للسيادة حتى نهاية عهد الاقطاع في القرن الثالث قبل  
 الميلاد . » (٢٢) وقد عثر في قبور آن - يانغ على برونزيات تحتفى بذكرى  
 الاعضاء المتعاقبين لسلالة واحدة من الاجداد (٢٣) . وتفسر الفروق في  
 المنزلة بين النماذج المنبوشة ، بحسب كريل ، ب « تقديم المذهب وغير  
 المذهب جنبا الى جنب لدى آن - يانغ الى اناس ذوي سمعة ومراكز  
 اقتصادية متنوعة . » (٢٤) اذا ، يلتقي التحليل التكنولوجي بنتائج علماء  
 الحضارة الصينية ؛ كما يؤيد نظريات كالفرين الذي يؤكد ، خلافا

(٢١) و . برسيغال بيتس ، البرونزيات الصينية ، لندن ، ١٩٣٩ ، ص ٧٥ .

(٢٢) و . برسيغال بيتس ، فهرس مجموعة جورج او مورفوبولوس ، لندن ، ١٩٢٩ .

(٢٣) و . برسيغال بيتس ، آن - يانغ : استعادة ، وثائق المجتمع الصيني ،

السلسلات الجديدة ، ع ٢٤ ، لندن ، ١٩٤٢ .

(٢٤) مصدر مذكور ، ص ٤٦ .



لوروا - غورهان (٢٥) وغيره، على اساس دراسة المواضيع دراسة احصائية وتاريخية ، ان القناع التمثيلي قد تقدم على انحلاله الى عناصر زخرفية وانه لا ينتج ابدا عن لعب الفنان الذي يكتشف بعض التشابهات في ترتيب المواضيع المجردة العرضي (٢٦) . وقد اوضح كارلغرين في دراسة اخرى كيفية تحول الزخارف الحيوانية على القطع القديمة ، في البرونزيات المتأخرة ، الى زخارف متموجة ، وربط بين ظاهرات التطور الاسلوبي وانهايار المجتمع الاقطاعي (٢٧) . ويستهيونا ان نخمن ، في زخارف فن غويكورو ، الذي يذكر ايضا بالطيور والذهب ، نهاية تحول مواز . ولعل الباروكية والتصنع في الاسلوب يعتبران ، هكدا ، اثر صوريا ومتكلفا لنظام اجتماعي متفسخ او تام . وهما على الصعيد الجمالي صدها الخافت .

ان نتائج هذه الدراسة لاتمس في شيء بعض الاكتشافات الممكنة دائما ، لصلات تاريخية لاسبيل الى الشك فيها (٢٨) . والسؤال الذي يطرح ايضا هو معرفة ما اذا كانت المجتمعات القائمة على المراتب الاجتماعية والاعتبار قد ظهرت ظهورا مستقلا في امكنة مختلفة من العالم ، او اذا كان بعضها لا يملك مهذا مشتركا في مكان ما . انني اعتقد ، مع كريل (٢٩)، بأن التشابهات بين فن الصين القديمة وفن الساحل الشمالي

(٢٥) ٢. لوروا - غورهان ، الفن الحيواني في البرونزيات الصينية ، مجلة الفنون الاسيوية ، باريس ، ١٩٣٥ .

(٢٦) مصدر مذكور ، ص ٧٦ - ٧٨ .

(٢٧) برنار كالغرين ، هويه وهان ، متحف الآثار الشرقية ، كراسه ١٢ ، ستوكهولم ،

١٩٤١ .

(٢٨) في الواقع ، طرحت ثانية مسألة العلاقات القديمة مبر المحيط الهادي على اثر اكتشافات خشب مزخرف بنقوش ضئيلة البروز في احد متاحف جنوب شرق فورموزا الاقليمية قد يكون منشأة محليا . وهو يمثل ثلاث شخصيات قائمة ، والانتان الواقعتان في الطرفين عبارة عن اسلوب ماووري بحث فيما تكشف شخصية الوسط انتقلا بين الفن الماووري وفن ساحل امريكا الشمالي الغربي . انظر لينغ - شونغ - شينغ ، نشرة معهد التكنولوجيا ، المجتمع الصيني ، رقم ٤ ، ايلول ١٩٥٦ .

(٢٩) مصدر مذكور ، ص ٦٥ - ٦٦ .



الغربي ، وربما مع فن مناطق امريكية اخرى ، هي شديدة  
الوضوح لكي نحفظ بهذا الامكان المائل في الدهن . ولكن حتى لو كان  
هناك مايدعو الى التدرج بالانتشار ، فان هذا الانتشار لايمكن ان يكون  
انتشار التفصيلات والسمات المستقلة ، بحيث ينتقل كل منها منفصلا  
على هواه عن ثقافته ليندمج باخرى ، بل انتشار مجموعات عضوية يرتبط  
فيها الاسلوب والتقاليد الجمالية والنظام الاجتماعي والحياة الروحية  
ارباطا بنويا . وقد كتب كريل ، مذكرا بتمائل جدير بالملاحظة بين فن  
الصين القديمة وفن الساحل الشمالي الغربي : « ان العيون المتعددة  
المعزولة المستخدمة من قبل مصممي الساحل الشمالي الغربي تعيد الى  
الاذهان الاستخدام المشابه في فن شانغ . وهي تدعوني الى العجب فيما  
اذا كان هناك اي سبب سحري لهذا عند تلك الشعوب . » (٤٠) ربما ؛  
ولكن الاتصالات السحرية ، كخداعات البصر ، لاتوجد الا في شعور الناس  
ونحن نطلب الى البحث العلمي ان يطلعنا على اسباب ذلك .

---

(٤٠) مصدر مذكور ، ص ٦٥ .







## الفصل الرابع عشر

### الحياة

#### ذات الجسم المليء بالاسماك (١)

نشر الفرد ميترو مؤلفا خاصا بتقاليد توبا وبيلالا الشفهية (٢) ،  
فبين فيه بعض التقلبات بين المواضيع الميتولوجية الكبرى التي يمكن  
جمعها ايضا في منطقة شاكو المعاصرة وبين مواضيع المناطق الاندية ،  
التي يلمسها من المؤلفين القدماء . فهكذا يعرف توبا وفيلالا وماتاكو اسطورة  
« الليلة الطويلة » ، التي جمعها افيللا في اقليم هواروشي ، ويروي  
الشيريفوانو قصة تمرد الادوات المنزلية على اسيادها ، التي يعثر كذلك  
عليها في بوبول - فوه ، ولدى المونتيزينو . ويضيف المؤلف ، الذي  
نقتبس منه هذه الملاحظات ، ان هذا الحادث الاخير « مرسومة ايضا  
على احدى اواني شيمو » .

وجمع ميترو اسطورة اخرى توضح بصورة مذهلة موضوعا زخرفيا  
فريدا نعرف عنه مثالين توضيحيين ماقبل كولومبيين على الاقل ، وقد  
تسمح دراسة مجموعات متاحف البيرو الرئيسية دراسة يقطعة ، بالعثور  
على امثلة اخرى عنه . نقصد اسطورة الحياة ليك ، « الكبيرة مثل طاولة »  
والتي يحملها معين اهلي ، وقد هاله مظهرها في البداية ، الى النهر الذي

(١) منشور تحت هذا العنوان : اعمال مؤتمر الامريكانيين الثامن والعشرين ، باريس ،

١٩٤٧ ، ص ٦٢٣ - ٦٢٦ .

(٢) آ. ميترو ، اساطير هنود توبا وبيلالا في منطقة شاكو . تقارير المجتمع الفولكلوري

الامريكي ، مجلد ٤٠ ، فيلادلفيا ، ١٩٤٦ .



ابتعد عنه الحيوان بلا حذر : « سألت الحية : الا تريد ان تحملني ؟ كيف لي ذلك ؟ فانت ثقيلة جدا ! - لا ، انا خفيفة . - ولكنك كبيرة جدا ! نعم ، انا كبيرة ، الا انني خفيفة . - ولكنك ملأى بالسماك . ( ذلك صحيح ، فليك ملأى بالسماك . الاسماك موجودة تحت ذنبها ، وعندما تنتقل تنقل الاسماك معها ) وتتابع الحية : اذا حملتني فسأعطيك جميع السمك الموجود في داخلي . » وفيما بعد يقص الرجل مغامرته ويصف الحيوان الاسطوري : « مليء باسماك ، موجودة في ذنبه » (٣) .

يشرح ميترو هذه القصة شرحا ممتازا ويضيف : « لقد حصلت على المعلومات التالية عن ليك الاسطورية . ليك حيوان خارق ، حية ضخمة ، تحمل اسماكا داخل ذنبها . والاشخاص المحظيون لدى القدر هم وحدهم الذين يستطيعون الالتقاء بليك ، جانحة على اليابسة ، شتاء ، عندما يغادر الماء معظم البحيرات الشاطئية . وترجوهم ليك ان يعيدوها الى بحيرة مليئة بالماء . فيجيبها اولئك الذين لا يخيفهم منظرها بانها ثقيلة جدا فلا يستطيعون حملها ، ولكن ليك تجعل نفسها خفيفة ، في كل مرة ، بفضل سحرها . وعندما تسبح من جديد في المياه العميقة ، تعد الذين ساعدوها باعطائهم ما يشاؤون من السمك ، في كل مرة يرغبون بالحصول عليه ، ولكن بشرط واحد : هو عدم البوح بكيفية الحصول على السمكة ... » (٤) .

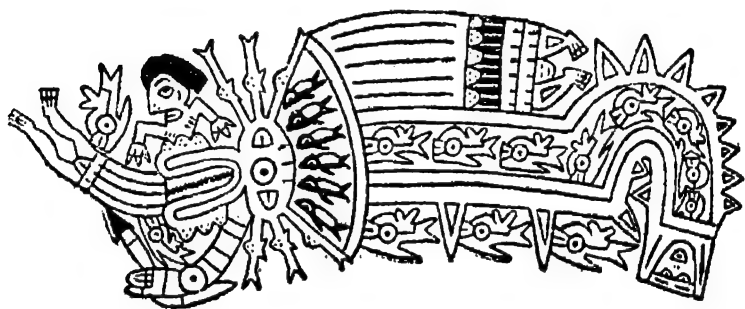
من الشيق ان تثار هذه الاسطورة بصدد انايين موضحين هنا . الاول ( شكل ٢٢ ) انا من نازكا ، قعره مدور ؛ وجسمه اسطوانى تقريبا ، ويضيق تدريجيا الى الفتحة التي يساوي قطرها تسعة سنتيمترات . وارتفاعه الكلي سبعة عشر سنتيمترا . ويستخدم الديكور خمسة ألوان على دهان فخاري ابيض : اسود و باذنجانى وامفر فامق ، وامفر فاتح ، وبيج رمادي . وهو يمثل حيوانا اسطوريا ، جسمه جسم

(٣) مصدر مذكور ، ص ٥٧ .

(٤) مصدر مذكور ، ص ٥٩ .



إنسان ، يمتد رأسه ، المغطى باللوامس والطول بفك ذي أسنان مخيفة نحو الخلف ، بزائدة ذيلية مستقيمة في البداية ، ثم معقوفة ، ومنتهية في الطرف الخلفي برأس آخر ، أصفر . وهذا الذنب المتعرج مليء بأشواك واقفة تدور الأسماك بينها ؛ وجميع القسم المثل بشكل مقطع مليء كذلك بالأسماك . والوحش مشغول بالتهام رجل ، يمسك بجسمه ملوبا بين أسنانه ، في حين أن عضوا بارزا ، بشكل زراع ويد ، يستعد لخرق الضحية بحربة . وتأمل سمكتان صغيرتان هذه الدراما وتبدو أنهما تنتظران نصيبهما من الوليمة .



شكل ٢٢ - رسم مأخوذ من ديكور  
أناء من نازكا

ويوضح المشهد كله حلقة جمعها ريترو من مخبريه : « أن ليك تبتلع الناس أحيانا . فإذا بقيت سكاكينهم معهم عند وصولهم الى داخل الحية ، فإنهم يستطيعون فتح قلبها وشق مخرج ، ويستولون في الوقت نفسه على جميع السمك الموجود في ذنبها. » (٥) إلا أن الحية ، في الوثيقة الأصلية هي التي تبدو أنها تملك مزية الأسلحة .

أما أصل الأناء الثاني ( شكل ٢٣ ) ، الذي نستعرض مثاله التوضيحي من بيسلر ، فهو من باكاسمايو . ويشاهد عليه الوحش ذاته ، نصف

(٥) مصدر مذكور ، ص ٥٩ .



هيئة - ونصف انسان ، وجسمه المعقوف مليء كذلك بالاسماك . وثمة شريط مزين بامواج منمنمة يوحي بأن الحيوان في نهر يبحر عليه رجل في قارب . وفي هذه الحالة ايضا ، تقدم الوثيقة الاثرية تفسيراً اميناً تماماً للحكاية المعاصرة : « قال لي العم كيدوسك انه بالفعل رأى ليك مرة واحدة . فقد كان ذات يوم يصطاد السمك في قارب ، فسمع فجأة ضجة كبيرة عرف أنها صادرة عن ليك . وسرعان ما ابتعد بقاربه نحو الضفة . » (٦)



شكل ٢٣ - آناه من باكاسمايو  
( عن باسلر ) .

ان هذه التطابقات المحفوظة في مناطق بعيدة ، والمتدرجة على عدة قرون تولد رغبة بالتجربة العكسية ، وبإمكان مقارنة اساطيرها كما يرونها الاهالي المعاصرون ، وذلك بالوثائق المصورة هنا ، والامر لا يبدو متعذراً ، فقد اشار ميترو الى أن فنانا من توبا عمل له رسماً من ليك لجسمها المليء بالاسماك .

(٦) مصدر المذكور ، ص ٦٩ .



ولكن يبدو من المؤكد ان هذه المناطق من امريكا الجنوبية التي حافظت فيها الثقافات القديمة والحديثة على اتصالات منتظمة او متقطعة خلال فترة طويلة ، تهى للعالم الاتنوغرافي والعالم الاثري فرصة تبادل العون لتوضيح بعض المسائل المشتركة . و«الحية ذات الجسم المليء بالاسماك» ليست سوى موضوع بين مئات المواضيع التي ذخرت بامثلتها التوضيحية خزفيات البيرو ، في الشمال وفي الجنوب . كيف يتطرق الشك الى وجود مفتاح تفسير هذا المقدار من الزخارف التي مازالت مبهمة في اساطير وقصص حية دائما ؟ قد نخطيء في اهمال هذه الطرائق ، حيث يسمح الحاضر بالوصول الى الماضي . فهي وحدها القادرة على ارشادنا في متاهة من الوحوش الالهة ، عند عجز الوثيقة التشكيلية ، مع غياب الكتابة ، عن تجاوز نفسها . ان هذه الطرائق ، اذ تحدد الصلات بين مناطق بعيدة ، وفترات تاريخية مختلفة وثقافات متطورة تطورا متفاوتا، تؤيد وتوضح - وربما تشرح ذات يوم - هذه الحالة التوفيقية الواسعة التي يبدو عالم الحضارة الامريكية ، لسوء حظه ، انه محكوم دائما بالاصطدام بها ، في بحثه عن السوابق التاريخية لهذه الظاهرة الخاصة او تلك (٧) .

La Deidad primitiva de los nasea (٧) في مقال ، ظهر عام ١٩٣٢ بعنوان  
في مجلة المتحف الوطني (ج ٢٤ ) ، تصدى ياكوفليف الى هذه المسألة و هو يفترض الحيوان المرسوم مطاردا مخيفا في البحار ، سمكة كبيرة طولها اربعة - ستة أمتار ، اوركا المجالدة . فلو صح هذا الاقتراح ، لوجب اعتبار اسطورة بيلالا ، التي جمعها مترو ، صدى موضوع بحري لدى بعض اقوام اليابسة . وعلى أية حال ، ان العلاقة بين الوثيقة الحديثة والوثائق الاثرية تبقى مذهشة ، انظر على الاخص الشكل ٩ من ص ١٣٢ من مقال ياكوفليف ) .

سوف لا يغيب عن بالنا ، مع ذلك ، ان الاسطورة ذاتها ، مع لازمتها المميزة : «انت ثقيلة - لا ، انا خفيفة ! » تظهر في امريكا الشمالية ، ولاسيما لدى السيوكس ، غير ان الوحش المائي ليس ، لدى هؤلاء الصيادين ، ام الاسماك ، بل ام الثيران الامريكية . وبطريقة غريبة للغاية تظهر ام الاسماك ثانية لدى الايروكو ( الذين ليسوا صيادي سمك ) مع توضيح مكمل : « عري مثقل بالاسماك » يذكر بجدرانيات مايا بونامباك حيث الشخصيات تضع عمرة ( او ضفيرة ) محملة بالاسماك ، وبعض الاساطير ولاسيما اساطير جنوب شرق الولايات المتحدة ، حيث البطل يزيد عدد السمك وهو يغسل ضفيرته في النهر .







# مسائل المنهج و التعليم







## مفهوم البنية في الاتنولوجيا (١)

لا ينبغي اعتبار الابحاث التي  
يمكن الدخول فيها حول هذا الموضوع  
حقائق تاريخية بل مجرد محاكمات  
افتراضية وشرطية ، اصلح لتوضيح  
طبيعة الاشياء من اظهار اصلها  
الحقيقي ، وشبيهة بتلك التي يقوم  
بها فيزيائيونا عن تكوين العالم ، كل  
يوم .

جان جاك روسو ، مقالة في اصل  
عدم المساواة بين الناس .

يشير مفهوم البنية الاجتماعية مسائل شديدة الاتساع وشديدة  
الابهام لكي تتسنى معالجتها في حدود مقال . ان برنامج هذه الندوة يقبل  
بذلك قبولاً ضمنياً : فقد كلف مشاركون آخرون ببعض المواضيع القريبة  
من موضوعنا . من ذلك الدراسات المكرسة للاسلوب ، والمقولات الثقافية  
الكلية ، وعلم اللغة البنيوي ، التي ترتبط بموضوعنا عن كثب ، ويترتب  
على قارئ هذه الدراسة الرجوع اليها ايضا .

---

(١) مترجم ومقتبس من البحث الاصل بالانجليزية : البنية الاجتماعية ، نيويورك ،



اضف اننا ، عند الكلام عن البنية الاجتماعية ، نتمسك بالجوانب الشكلية للظواهر الاجتماعية ؛ اذا ، نخرج من مجال الوصف لكي ندرس مفاهيم ومقولات لا تنتمي انتماء خاصا الى الانتولوجيا ، بل تريد استخدامها ، على منوال فروع علمية اخرى تعالج بعض مشكلاتها ، منذ زمن طويل ، مثلما نود ان نعالج مشاكلنا . لاريب في اختلاف هذه المسائل من حيث المضمون ، ولكننا نشعر ، خطأ او صوابا ، بامكان مقارنة مسائلنا الخاصة منها ، شريطة تبني طراز الصياغة الصورية عينه . تكمن فائدة الابحاث البنيوية ، على وجه التحديد ، في امكان العثور على بعض نماذج المناهج والحلول لدى علوم اكثر تقدما منا ، من هذه الناحية .

ماهو المقصود ، اذا ، بالبنية الاجتماعية ؟ وبم تختلف الدراسات المرتبطة بها عن جميع الوصف والتحليلات والنظريات التي تهدف العلاقات الاجتماعية بمعناها العريض ، والتي تختلط مع موضوع الانتروبولوجيا ذاته ؟ لم يتفق المؤلفون على مضمون هذا المفهوم ؛ حتى ان عددا من الذين اسهموا باشاعته ، يبدون اليوم شيئا من الاسف . ومنهم كروبر ، في الطبعة الثانية من كتابه **الانتروبولوجيا** :

« ليس مفهوم « البنية » على الأرجح سوى تعبير نستخدمه لانه رائج : ان اللفظ المحدد جيدا يمارس فجأة سحرا فريدا خلال بضع سنوات - هكذا كلمة « الديناميكا الهوائية » - ونشرع في استعماله بلا تبصر ، نظرا لوقعه السائع على السمع . لاريب في امكان دراسة الشخصية النموذجية من زاوية البنية . ولكن يصح الشيء ذاته فيما يتعلق بتنسيق فيزيولوجي ، او هيئة ، او مجتمع ، او ثقافة ، او بلور ، او آلة . كل شيء - مالم يكن معدوم الشكل - يملك بنية . وبذلك لا يضيف لفظ « بنية » شيئا الى ما في ذهننا عندما نستعمله سوى ملاحظة لطيفة » .  
( كروبر . ١٩٤٨ . (٢) )

(٢) يقارن بهذه الصفة الاخرى للمؤلف نفسه « ... لفظ « بنية اجتماعية » الذي يميل الى اخذ مكان « التنظيم الاجتماعي » دون اضافة شيء ، على ما يبدو ، بما يخص المحتوى او الدلالة . » ( ١٩٤٣ ) .



يهدف هذا النص مباشرة « بنية الشخصية الاساسية » المزعومة ؛  
وانما ينطوي على نقد اكثر اصالة ، يقم استعمال فكرة البنية في  
الانثروبولوجيا ذاته .

إن التعريف ليس ضروريا فقط بسبب الشكوك الراهنة . ذلك ان  
مفهوم البنية ، من وجهة نظر بنيوية ينبغي تبنيها هنا ، ان لم يكن الا لان  
المشكلة موجودة ، لايتعلق بتعريف استقرائي قائم على مقارنة العناصر  
المشتركة بين جميع مفاهيم الكلمة من خلال استعمالها المعتاد وتجريدها .  
فاما ان لفظ بنية اجتماعية مجرد من المعنى ، واما انه كان لهذا المعنى  
بنية من قبل . وبنية المفهوم هنا هي التي ينبغي فهمها في بداءة الامر ،  
اذا كنا لانريد الركون الى الفرق في فيض الكتب والمقالات التي تتناول  
العلاقات الاجتماعية : ذلك ان قائمة هذه المصادر وحدها تتجاوز حدود  
هذا الفصل . وستسمح المرحلة الثانية بمقارنة تعريفنا الموقت بالتعاريف  
المقبولة ، على ما يبدو ، من مؤلفين آخرين ، قبولاً صريحاً او ضمناً .  
وسنشرع بهذا البحث في الفرع المخصص للقرابة ، اذ انها السياق  
الوحيد الذي يتجلى فيه مفهوم البنية . في الواقع ، قصر علماء الانثروبولوجيا  
اهتمامهم تقريبا على البنية بصدد مسائل القرابة .

#### ١ - تعريف المنهج ومسائله

المبدأ الاساسي هو ان مفهوم البنية لا يستند الى الواقع التجريبي ،  
بل الى النماذج الموضوعية بمقتضى هذا الواقع . وهكذا يظهر الاختلاف  
بين مفهومين متجاورين جدا بحيث وقع الالتباس بينهما غالبا ، أقصد  
مفهوم البنية الاجتماعية ومفهوم العلاقات الاجتماعية . ان العلاقات  
الاجتماعية هي المادة الاولى المستعملة في صياغة نماذج توضح البنية  
الاجتماعية . اذا ، لا يمكن بأية حال ارجاع هذه البنية الى مجمل العلاقات  
الاجتماعية التي تتسنى ملاحظتها في مجتمع معين . ابحاث البنية  
لاتطالب بمجال خاص بين وقائع المجتمع ؛ انها تؤلف بالاحرى منهجا خاصا



قابلا للتطبيق على مسائل اتنولوجية متنوعة، وتنتمي الى اشكال تحليل  
نيوي مستعملة في مجالات اخرى .

والمقصود عندئذ هو معرفة قوام هذه النماذج التي تؤلف موضوع  
التحليلات البنيوية الخاص . والمسألة لا ترتبط بالاتنولوجيا ، بل  
بالايبستمولوجيا لان التعاريف التالية لا تقتبس شيئا من المادة الاولى  
لدراساتنا . في الواقع ، نرى ان النماذج التي تستحق اسم بنية ، يجب  
ان تلبي حصرا شروطا اربعة .

اولا ، تتسم البنية بطابع المنظومة . فهي تتألف من عناصر يستتبع  
تغير احدها تغير العناصر الاخرى كلها .

ثانيا ، كل نموذج ينتمي الى مجموعة من التحولات التي يطابق كل  
منها نموذجا من اصل واحد ، بحيث ان مجموع التحولات يشكل مجموعة  
من النماذج .

ثالثا ، ان الخصائص المبينة اعلاه تسمح بتوقع طريقة رد فعل  
النموذج عند تغير احد عناصره .

واخيرا ، يجب بناء النموذج بحيث يستطيع عمله تسوينج جميع  
الوقائع الملاحظة (٢) .

---

(٢) انظر فون نيومان : « ان بعض النماذج ( كالالعب ) عبارة عن صياغات نظرية  
تفترض تعريفا واضحا ، شاملا ، وغير مفرق في التعقيد : ينبغي ان تكون ايضا شبيهة  
بالواقع من جميع النواحي التي تهتم البحث الجاري . وباختصار : يجب ان يكون التعريف  
دقيقا وشاملا من اجل تفسير المعالجة الرياضية . ولا يجب تعقيد الصياغة تعقيدا غير  
معيد ، حيث يتسنى تطوير المعالجة الرياضية الى مابعد مرحلة الصياغة واعطاء نتائج  
عددية تامة . ان الشبه بالواقع مطلوب لكي يكون عمل النموذج ذا دلالة . ولكن هذا الشبه  
يمكن ان يكون ، عادة ، مقتصر على بعض الجوانب المعتمدة اساسية - والا قد تصبح  
الشروط العددية اعلاه متنافرة . » ( نيومان ومورجنسترن ، ١٩٤٤ ) .



## ٢ - الملاحظة والتجريب

سيكون هذان المستويان متميزين دائما . فملاحظة الوقائع واعداد الطرائق التي تتيح استخدامها في تأليف نماذج ، لا يختلطان ابدا مع التجريب بواسطة النماذج عينها . اقصد بـ « التجريب على نماذج » مجمل الطرائق التي تسمح بمعرفة كيفية رد فعل نموذج معين على التغيرات ، او بمقارنة نماذج من طراز واحد او من انماط مختلفة ببعضها بعضا . ولا بد من هذا التفريق لازالة بعض الخلافات . اليس هنالك تناقض بين الملاحظة الاتنوغرافية ، المادية والمتميزة دائما ، وبين الابحاث البنيوية التي ينسب اليها غالبا طابع مجرد وشكلي لانكار امكان الانتقال من الاولى الى الثانية ؟ ان التناقض يتلاشى عند العلم بأن هذه الخصائص المتناقضة ترتبط بمستويين مختلفين ، او على الاصح ، تطابق مرحلتين من مراحل البحث . ان القاعدة الرئيسة - بل الوحيدة - ، على مستوى الملاحظة ، هي وجوب ملاحظة جميع الوقائع ووصفها على نحو دقيق ، دون السماح للآراء النظرية المسبقة بتشويه طبيعتها واهميتها . وهذه القاعدة تستتبع اخرى : وجوب دراسة الوقائع بذاتها ( ماهي التطورات الحسية التي قادتها الى الوجود ؟ ) وكذلك في علاقتها مع المجموع ( اي ربط كل تبدل ملاحظ في مكان مابظروف ظهوره الاجمالية ) .

لقد صاغ غولدشتاين ( ١٩٥١ ) هذه القاعدة وملاحظتها صياغة واضحة بتعابير ابحاث نفسية - فيزيولوجية ؛ ويمكن تطبيقها ايضا على بعض اشكال التحليل البنيوي الاخرى . وهي ، من وجهة نظرنا ، تسمح بادراك عدم وجود تناقض ، بل علاقة متبادلة وثيقة ، بين هم التفصيل المادي الخاص بالوصف الاتنوغرافي ، والصحة والعمومية اللتين يطالب بهما للنموذج الموضوع بمقتضى هذا الوصف . يمكن ، في الواقع ، تصور كثير من النماذج المختلفة ، وانما ملائمة ، من عدة وجوه ، لوصف مجموعة من الظواهر وشرحها . الا ان افضلها سيكون دائما النموذج **الصحيح** ، اي النموذج الذي ، الى جانب كونه الابسط ، سيلبي الشرط المزدوج ،



شرط عدم استخدام وقائع اخرى غير المدروسة ، و شرط تحليل جميع الوقائع . اذا ، المهمة الاولى هي معرفة ماهي هذه الوقائع .

## ب - الشعور والاشعور

قد تكون النماذج شعورية او لاشعورية ، حسب المستوى الذي تعمل فيه . لقد اثبت بواز ، الذي يعود اليه فضل هذا التمييز ، ان مجموعة الظاهرات تتلاءم جيدا مع التحليل البنيوي بحيث ان المجتمع لا يملك التصرف بنموذج واع لتفسيرها او تبريرها ( ١٩١١ ) . قد يفاجأ بعضهم اذ نذكر بواز كاحد اساتذة الفكر البنيوي ؛ حتى ان قسما من هؤلاء ينسب اليه دورا مناقضا . لقد حاولت ، في دراسة اخرى (٤) ، البرهان على ان فشل بواز ، من الناحية البنيوية ، لا يفسر بالادراك او العداوة . كان بواز ، بالاحرى ، رائدا في تاريخ البنيوية . وانما اراد فرض شروط دقيقة للغاية على الابحاث البنيوية . وقد تمثل خلفاؤه بعض هذه الشروط ، فيما كان بعضها الاخر صارما وعسير الاقناع للغاية بحيث انها ربما كانت قد جعلت التقدم العلمي عقيما في اي مجال من المجالات .

قد يكون النموذج شعوريا او لاشعوريا ، وهذا الشرط لا يؤثر في طبيعته . على ان البنية الدفينة ظاهرا في الاشعور تجعل وجود نموذج يسترها ، مثل شاشة ، عن الشعور الجماعي ، امرا اكثر احتمالا . في الواقع ، تعد النماذج الشعورية - التي تسمى « معايير » ، عادة ، - بين افقر النماذج ، بسبب وظيفتها ، التي هي تخليد المعتقدات والعادات ، بدلا من بيان دوافعها . وهكذا . يصطدم التحليل البنيوي بوضع غريب ، يعرفه اللغوي معرفة جيدة : كلما كانت البنية الظاهرة اشد وضوحا ، كلما شق فهم البنية العميقة ، بسبب النماذج الشعورية والمشوهة التي تنوسط كعقبات بين الملاحظ وموضوعه .

اذا ، سترتب على الاتنولوجي ان يميز دائما بين الوضعين اللذين

---

(٤) الفصل الاول من هذا الكتاب .



يجازف برؤية نفسه فيهما . فقد يكون عليه بناء نموذج يطابق ظاهرات غابت خاصة منظومتها عن المجتمع الذي يدرسه . ذلك هو أبسط الاوضاع ، والذي قال عنه بواز انه يقدم ايضا المجال الانسب للبحث الانتولوجي . ومع ذلك ، يواجه الانتولوجي ، في حالات أخرى ، ليس فقط بعض المواد الخام ، بل ايضا نماذج وضعتها قبل ذلك الثقافة المعنية ؛ بشكل تفسيرات . وقد اشرت من قبل الى ان مثل هذه النماذج قد تكون ناقصة جدا ، ولكن الامر ليس كذلك دائما . فلقد أعد كثير من الثقافات البدائية نماذج - عن قواعد الزواج مثلا - افضل من نماذج الانتولوجيين المحترفين (٥) . اذا ، يوجد سببان لاحترام هذه النماذج « المصنوعة محليا . » اولا ، قد تكون جيدة ، او ، على الاقل ، تقدم سبيلا للوصول الى البنية ؛ وان لكل ثقافة منظريها ، وان اعمالهم تستحق اهتماما يساوي الاهتمام الذي يوليه الانتولوجي لبعض الزملاء . ثم ، حتى لو كانت النماذج مفروضة او غير صحيحة ، فان نزعة الاخطاء التي تنطوي عليها ونوع هذه الاخطاء يشكلان جزءا لا يتجزأ من الوقائع التي تجب دراستها ؛ وربما تعد بين اكثرها اهمية . ولكن : عندما يركز الانتولوجي اهتمامه كله على هذه النماذج ، التي هي نتاج الثقافة الاهلية ، لا يقوى على نسيان ان هذه المعايير الثقافية ليست عبارة عن بنيات بصورة آلية . انها ، بالاحرى ، وثائق مؤيدة هامة تساعد على اكتشاف هذه البنيات : وثائق خام حينئذ ، واسهامات نظرية حينئذ آخر ، شبيهة باسهامات الانتولوجي ذاته .

لقد ادرك دوركهام وموس جيدا ان تصورات الاهالي الشعورية تستحق دائما اهتماما اكبر مما تستحقه النظريات الناتجة - كتصورات شعورية ايضا - عن مجتمع الملاحظ . تقدم الاولى ، حتى لو كانت غير ملائمة ، سبيلا جيدا للوصول الى مقولات الفكر الاهلي ( اللاشعورية ) ، في نطاق ارتباطها بهذه المقولات ارتباطا بنويا . بدون الحظ من اهمية هذه المحاولة وسمتها المجددة ، يجب مع ذلك . الاعتراف بأن دوركهام وموس لم يمضيا فيها الى الحد الذي رغبا فيه . لان تصورات الاهلين

(٥) انظر الاسئلة والمناقشة المفصلة ، في ليفي ستروس ، مصدر مذكور ، (١٩٤٩) .



الشعورية ، ايا كانت اهميتها للسبب البين اعلاه ، يمكن ان تبقى موضوعيا ، بعيدة عن الواقع اللاشعوري بعد التصورات الاخرى (٦) .

### ج - البنية والقياس

يقال احيانا ان مفهوم البنية يسمح بادخال القياس في الاتنولوجيا . وقد نتجت هذه الفكرة عن استخدام صيغ رياضية - ذات مظهر مماثل - في مؤلفات اتنولوجية حديثة . لقد توصل بعضهم بلاريب ، في عدد من الحالات ، الى اعطاء قيم عددية لبعض الثابتات . من ذلك ابحاث كروبر عن تطور الزني النسائي ، التي تسجل توقيتا في تاريخ الدراسات البنيوية ( ريكاردسون وكروبر ، ١٩٤٠ ) ؛ وابحث اخرى سنتكلم عنها فيما بعد .

ومع ذلك ، لاتوجد اية صلة ضرورية بين مفهوم القياس ومفهوم البنية - فقد ظهرت الابحث البنيوية في العلوم الاجتماعية كنتيجة غير مباشرة لبعض تطورات الرياضيات الحديثة ، التي اعطت اهمية متزايدة للناحية النوعية ، مبتعدة بذلك عن افق الرياضيات التقليدية الكمي . ولو حظ ، في مجالات مختلفة ، مثل المنطق الرياضي ، ونظرية المجموعات ، ونظرية الطوبولوجيا \* ، ان المسائل التي لاتشتمل على حل متري يمكن مع ذلك ان تخضع لبحث دقيق - وها هي عناوين اهم المؤلفات المتعلقة بالعلوم الاجتماعية : فون نيومن ، نظرية المغامرة « اللعب » واقتصاد السلوك ( ١٩٤٤ ) ؛ وينر ، السيبرنيتك ( ١٩٤٨ ) ؛ شانون وويفر ، النظرية الرياضية للتواصل ( ١٩٥٠ ) .

### د - نماذج آلية ونماذج احصائية

ثمة تفريق آخر ، يرتبط بمستوى النموذج ، مقارنا بمستوى الظاهرات . سيدعى النموذج ، الذي تكون عناصره المؤلفة على مستوى

---

(٦) انظر بهذا الشأن الفصلين السابع والثامن من هذا الكتاب .

\* الطوبولوجيا : فرع من الرياضيات يعنى بدراسة موقع الشيء الهندسي بالنسبة الى الاشياء الاخرى لا بالنسبة لشكله او حجمه .



الظواهرات ، « نموذجاً آلياً ، » والنموذج الذي تكون عناصره على مستوى مختلف ، « نموذجاً احصائياً » . لناخذ قوانين الزواج مثلاً على ذلك . يمكن تمثيل هذه القوانين ، في المجتمعات البدائية ، بشكل نماذج يظهر الافراد فيها موزعين توزيعاً فعلياً في طبقات قرابة أو عشائر ؛ فتلك نماذج آلية . أما في مجتمعنا ، فيتعذر اللجوء الى هذا النوع من النماذج ، لان مختلف انماط الزواج فيه تتعلق بعوامل اشمل ، مثل : اهمية الجماعات الاولى والجماعات الثانوية التي ينتمي اليها الزوجان المقبلان ؛ والتغير الاجتماعي ؛ وكمية الاعلام ، الخ . اذا ، لكي نتوصل الى تحديد ثابتهات نظامنا الزواجي ( وهو مالم تبذل بعد محاولة للقيام به ) ، قد يترتب تحديد بعض المعدلات والعتبات : فالنموذج الملائم قد يكون ذا طبيعة احصائية .

توجد بين الشلكين اشكال متوسطة حتماً . هكذا ، تستخدم بعض المجتمعات ( ومنها مجتمعنا ) نموذجاً آلياً لتحديد الدرجات المحرمة ، فيما ترجع الى نموذج احصائي بما يتعلق بالزواجات الممكنة . اصف ان الظواهرات نفسها يمكن ان تتعلق بنوعين من النماذج ، بحسب طريقة تصنيفها فيما بينها او مع ظواهرات اخرى . فالنظام الذي يشجع زواج ابناء العممة وابناء الخال ، وانما حيث تطابق هذه الطريقة المثالية نسبة معينة من الزواجات المعدودة فقط ، يتطلب تفسيره تفسيراً شافياً ، نموذجاً آلياً ونموذجاً احصائياً معاً .

ربما لا تقترن الابحاث البنيوية بأية فائدة مالم تتسن ترجمة البنيات الى نماذج تتشابه خصائصها الشكلية ، بصرف النظر عن العناصر التي تؤلفها . مهمة البنيوي هي تعيين وعزل مستويات الواقع التي لها قيمة استراتيجية من الزاوية التي تقع فيها ، بعبارة اخرى ، التي يمكن ان تمثل بشكل نموذج ، اياً كانت طبيعة هذه النماذج .

ويمكن ، احياناً اخرى ، بحث المعطيات نفسها في آن واحد من زوايا مختلفة لها جميعها قيمة استراتيجية ، مع ان النماذج المطابقة لكل منها



آلية حيناً ، واحصائية حيناً آخر . ان العلوم الدقيقة والطبيعية تعرف ارضاعاً مماثلة ؛ فمثلاً تتعلق نظرية الجسم المتحرك بعلم الميكانيك ، اذا كانت الاجسام المادية المدروسة قليلة العدد . اما عندما يزداد هذا العدد الى مابعد حد معين فيترتب اللجوء الى الديناميكا الحرارية ، اي الاستعاضة عن النموذج الآلي السابق بنموذج احصائي ، وذلك على الرغم من بقاء طبيعة الظاهرات على وضعها في الحالتين .

كثيراً ما تظهر اوضاع من النوع نفسه في العلوم الانسانية والاجتماعية . الانتحار مثلاً : يمكن بحثه في منظورين مختلفين . فتحليل الحالات الفردية يسمح ببناء ما يسمى نماذج انتحار آلية ، قدم عناصرها طراز شخصية الضحية وتاريخها الشخصي ، وخصائص الجماعتين الاولى والثانوية اللتين تنتمي اليهما ، وهكذا ؛ ولكن يمكن ايضا بناء نماذج احصائية تستند الى تواتر حالات الانتحار خلال فترة معينة ، في مجتمع واحد او عدة مجتمعات ، او ايضا في جماعات اولية وثانوية من انماط مختلفة ، الخ . وايا كان المنظور المختار ، نكون بذلك قد عزلنا مستويات تنطوي دراسة الانتحار البنيوية فيها على شيء من الاهمية ، اي تتيح وضع نماذج تتسنى مقارنتها : ( ١ ) بالنسبة لعدة اشكال من الانتحار ؛ ( ٢ ) بالنسبة لمجتمعات مختلفة ؛ ( ٣ ) بالنسبة لانماط ظاهرات اجتماعية مختلفة . ان التقدم العلمي لايقوم ، اذا ، فقط على اكتشاف ثابتهات مميزة بالنسبة لكل مستوى ، بل ايضا على عزل مستويات لم تحدد بعد ، تحتفظ فيها دراسة بعض الظاهرات بقيمة استراتيجية . وهذا ماحدث عند مجيء التحليل النفسي الذي اكتشف وسيلة وضع نماذج تطابق ميدان بحث جديد : حياة المعالج النفسية معتبرة برمتها .

ستساعد هذه الاعتبارات على حسن فهم الثنائية ( وقد يستهويننا ان نقول : التناقض ) التي تميز الدراسات البنيوية . ننوي اولا عزل مستويات ذات دلالة ، مما ينطوي على تقطيع الظاهرات . ومن هذه الناحية ، يطمح كل نمط من الدراسات البنيوية الى الاستقلال ازاء جميع الانماط الاخرى وكذلك بالنسبة لبحث الوقائع ذاتها ، المستند الى مناهج



أخرى . ومع ذلك ليس لأبحاثنا سوى فائدة واحدة ، هي بناء نماذج تكمن خصائصها الشكلية ، من ناحية المقارنة والتفسير ، في إمكان تحويلها الى نماذج أخرى تتعلق بمستويات استراتيجية مختلفة . وهكذا ، يمكن الأمل في تقويض الحواجز بين العلوم المجاورة وتشجيع قيام تعاون حقيقي بينها .

ثمة مثال يوضح هذه النقطة . لقد شكلت مسألة العلاقات بين التاريخ والاتنولوجيا موضوع مناقشات عديدة . وأنا أصر ، على الرغم من الانتقادات الموجهة الي (٧) ، على أن مفهوم الزمن لم يشكل النقطة الأساسية في المناقشة . ولكن ، إذا لم يكن المنظور الزمني الخاص بالتاريخ هو الذي يفرق العلمين ، فمم يتألف اختلافهما ؟ إن الجواب يستدعي الرجوع الى الملاحظات المبينة في الفقرة السابقة وإعادة التاريخ والاتنولوجيا الى مكانهما داخل علوم اجتماعية أخرى .

أولا ، يختلف التاريخ والاتنوغرافيا عن الاتنولوجيا وعلم الاجتماع في أنهما يقومان على جمع الوثائق وتنظيمها ، فيما يدرس هذان الأخيران ، بالاحرى ، نماذج موضوعة بدءا من هذه الوثائق وبواسطة هذه الوثائق .

ثانيا ، تطابق الاتنوغرافيا والاتنولوجيا ، على التوالي ، مرحلتين من بحث واحد يفضي في النهاية الى نماذج آلية ، في حين أن التاريخ (والفروع الأخرى المصنفة عادة كملحقات به ) يفضي الى نماذج احصائية . إذا ، يمكن أرجاع العلاقات القائمة بين هذه العلوم الأربعة الى تقابلين ، الأول

---

(٧) يرجع بشأن هذه المناقشات الى الفصل الأول من هذا الكتاب والى العرق والتاريخ ، باريس ، ١٩٥٢ ؛ وقد استهدفت هذه الدراسات الى انتقادات لوفور ، المقابضة وصراع الناس ، الأزمنة الحديثة ، ١٩٥١ ؛ ومجتمعات بدون تاريخ وتاريخية ، دفاتر علم الاجتماع الدولية ، مجلد ١٢ ، السنة ٧ ، ١٩٥٢ ؛ وجان بويون ، آثار كلود ليبي - ستروس ، الأزمنة الحديثة ، تموز ١٩٥٦ ؛ وروجه باستيد ، ليبي - ستروس أو الاتنوغرافي « بحثا عن الزمن المفقود » ، الوجود الأفريقي ، نيسان - أيار ١٩٥٦ ؛ وبالاندييه ، سمو الاتنولوجيا وعبوديتها ، دفاتر الجنوب ، السنة ٤٣ ، ع ٢٢٧ ، ١٩٥٦ .



بين الملاحظة التجريبية وبناء النماذج ( كميز للمحاولة الابتدائية ) ،  
والثاني بين الطابع الاحصائي او الآلي للنماذج ، المدروس عند نقطة  
الوصول ، بحيث نحصل على هذا الجدول ، حيث خصصت ، كيفيا ،  
اشارة ( + ) للحد الاول ، و اشارة ( - ) للحد الثاني ، من كل تقابل :

تاريخ	علم اجتماع	اتنوغرافيا	اتنولوجيا	
+	-	+	-	ملاحظة تجريبية / بناء نماذج
-	-	+	+	نماذج آلية / نماذج احصائية

وهكذا نفهم كيف يحدث ان العلوم الاجتماعية ، التي ينبغي ان تتبنى  
جميعها منظورا زمنيا حتما ، تتميز باستخدام مقولتين للزمن .

تلمس الاتنولوجيا زمنا « آليا » ، اي قابلا للارتداد وغير تراكمي :  
فنموذج منظومة القرابة الابوية لا ينطوي على ما يدل انه كان ابويا دائما ،  
او مسبقا بمنظومة امومية ، او ، ايضا ، بسلسلة تامة من التغيرات بين  
الشكلين . وبالمقابل ، فان زمن التاريخ « احصائي : » فلا يقبل الارتداد ،  
وينطوي على اتجاه محدد . والتطور ، الذي قد يرد المجتمع الإيطالي  
المعاصر الى الجمهورية الرومانية ، متعذر التصور ، كتعذر تصور قابلية  
ارتداد التطور المتعلقة بقانون الديناميكا الحرارية الثاني .

توضح المناقشة المقدمة التمييز الذي اقترحه فيرث بين مفهوم  
البنية الاجتماعية التي لا يقوم الزمن بأي دور فيها ، ومفهوم التنظيم  
الاجتماعي الذي يدعى الزمن للتدخل فيه ( ١٩٥١ ) . وكذلك الشأن  
بما يتعلق بالمناقشة الطويلة بين انصار اللاتطورية البوازية والسيدليسلي  
وايت ( ١٩٤٩ ) . لقد اهتم بواز ومدرسته اهتماما خاصا بالنماذج  
الآلية التي لا يقرن فيها مفهوم التطور بأية قيمة تنقيبية . ان هذا المفهوم



يأخذ معنى كاملا على صعيد التاريخ وعلم الاجتماع ، ولكن شريطة عدم صياغة العناصر التي يرتبط بها هذا المفهوم بتعابير « ثقافية » تستخدم حصرا نماذج آلية . وقد ينبغي ، بالعكس ، فهم هذه العناصر على مستوى عميق الى حد كاف للتأكد من انها ستبقى متماثلة ، ايا كان السياق الثقافي الذي تتدخل فيه ( كالمورثات ، التي هي عناصر متماثلة قابلة للظهور في تركيبات مختلفة تنتج عنها الانماط العرقية ، اي نماذج احصائية ) . واخيرا يجب ان يكون في وسعنا وضع سلسلات احصائية طويلة . اذا ، يصيب بواز ومدرسته في رفض مفهوم التطور : ليس هاما على مستوى النماذج الآلية التي يستخدمونها حصرا ؛ ويخطيء وايت في ادعاء اعادة توحيد اجزاء مفهوم التطور ، مادام يستمر في استخدام نماذج من طراز نماذج خصومه ذاته . قد يستطيع النشويون اصلاح وضعهم بسهولة لوقبلوا بالاستعاضة عن النماذج الآلية بنماذج احصائية، تستقل عناصرها عن تركيباتها وتبقى متماثلة خلال فترة كافية ( ٨ ) .

يقدم التمييز بين النموذجين الآلي والاحصائي فائدة اخرى : ذلك انه يسمح بتوضيح المنهج المقارن في الابحاث البنيوية . وقد مال راد كليف - بروان ولووي الى الافراط في تقدير هذا الدور . كتب رادكليف - بروان ( ١٩٥٢ ) :

« يعتبر علم الاجتماع النظري ، عادة ، علما استقرائيا . والاستقراء ، في الواقع ، هو الطريقة المنطقية التي تسمح باستنتاج افتراضات عامة من دراسة الامثلة الخاصة . ان الاستاذ ايفانس - بريشارد ... يرى احيانا ان طريقة الاستقراء المنطقية ، القائمة على المقارنة والتصنيف والتعميم ، لا يمكن ان تطبق على الظواهر البشرية والحياة الاجتماعية ... فيما ارى . انا ، ان الانتولوجيا تقوم على دراسة عدد كبير من المجتمعات دراسة مقارنة ومنهجية » .

---

( ٨ ) هكذا تطور النشوية البيولوجية المعاصرة في دراسات هالدان وسامبسون ، الخ .



وقال في دراسة سابقة عن الدين ( ١٩٤٥ ) :

«ن المنهج التجريبي المطبق على علم الاجتماع الديني ... يعلم ضرورة اختبار فرضياتنا في عدد كاف من الاديان المختلفة ، او العبادات الدينية الخاصة ، كل منها مقارنة بالمجتمع الخاص الذي تتجلى فيه . على ان مثل هذا المشروع يتجاوز قدرات باحث وحيد ، ويتطلب تعاون عدة باحثين » .

وبالروح نفسها ، يبدأ لووي بالتشديد ( ١٩٤٨ ) على ان « الادب الاتنولوجي مليء بعلاقات متبادلة مزعومة لا تستند لاية قاعدة تجريبية » ؛ ويلح على ضرورة « توسيع الاساس الاستقرائي » لتعميماتنا . وهكذا ، يتفق هذان المؤلفان على اعطاء الاتنولوجيا اساسا استقرائيا ، مخالفين بذلك ليس دوركهائم فقط : « عندما يتم البرهان على قانون ما بتجربة جيدة ، تكون هذه التجربة صحيحة كليا » ( ١٩١٢ ) ، بل يخالفان غولد - شتاين ايضا . فلقد اوضح هذا الاخير ، كما اشرنا ، ماقد يسمى « قواعد المنهج البنيوي » من خلال وجهة نظر عامة بما يكفي لجعل هذه القواعد صحيحة فيما وراء المجال المحدد ، التي كان تصورهما من اجله في بداء الامر . يلاحظ غولدشتاين ان ضرورة القيام بدراسة مفصلة لكل حالة ، يؤدي الى تقييد عدد الحالات التي يمكن بحثها بهذه الطريقة . افلا يجازف عندئذ بالتمسك بحالات خاصة جدا لكي يمكن ، على اساس بمثل هذا الضيق ، وضع نتائج صحيحة بالنسبة لجميع الحالات الاخرى؟ ويجب ( ١٩٥١ ) : « ان هذا الاعتراض يتجاهل الوضع الحقيقي تماما: ادلا ، ان جميع الوقائع - حتى بعدد كبير - لا يصلح لشيء اذا ماتوطدت هذه الوقائع بصورة ناقصة ، ولا تقود ابدا الى معرفة الاشياء كما تجري حاليا . . . يجب اختيار حالات تسمح باعطاء احكام قطعية . ولكن ما يكون قد ثبت عندئذ في حالة سيصلح كذلك بالنسبة للحالات الاخرى » .

قليل عدد الاتنولوجيين الذين يتحملون مسؤولية هذه النتيجة . ومع ذلك قد يكون البحث البنيوي باطلا اذا لم ندرك ادراكا تاما خيار غولدشتاين الاحراجي : اما دراسة حالات عديدة ، بطريقة سطحية دائما وبدون نتيجة هامة ؛ واما الاقتصار بحزم على تحليل معمق لعدد



صغير من الحالات ، والبرهان بذلك ، في نهاية الامر ، على أن التجربة الجيدة تساوي برهنة ما .

كيف يفسر تعلق هذا العدد الكبير من الاتنولوجيين بالمنهج المقارن ؟ افلا يخلطون هنا ايضا تقنيات خاصة ببناء نماذج آلية واحصائية ودراستها ؟ ان وضع دوركهايم وغولدشتاين منيع بما يخص النماذج الآلية . وبالمقابل ، يتعذر صنع نموذج احصائي بدون احصاءات ، بعبارة اخرى ، بدون جمع وقائع كثيرة . ولكن ، حتى في هذه الحالة ، لا يمكن ان يسمى المنهج مقارنا : فلا يكون للوقائع المجمع اية قيمة مالم تتعلق جميعها بنمط واحد . ونعود دائما الى الخيار نفسه ، الذي يكمن في دراسة حالة واحدة دراسة عميقة ، والاختلاف الوحيد يتعلق بطريقة تقطيع « الحالة » التي ستكون عناصرها المؤلفة ( حسب المثال المعتمد ) على مستوى النموذج المعروض ، او على مستوى مختلف .

حاولنا حتى الآن توضيح بعض المسائل المبدئية التي تتعلق بطبيعة مفهوم البنية الاجتماعية . وهكذا يتيسر اكثر من ذي قبل القيام بجرد انماط البحث الرئيسة ومناقشة بعض النتائج .

## ٢ - المورفولوجيا الاجتماعية او بنى المجموعة

في هذا الفرع الثاني ، لا يدل لفظ graupe على الفئة الاجتماعية ، بل بصورة اعم ، على طريقة تجمع الظاهرات فيما بينها . ومن جهة اخرى ، ينتج عن الفرع الاول من هذه الدراسة ان الابحاث البنيوية تهدف الى دراسة العلاقات الاجتماعية بواسطة نماذج .

وعليه ، يتعذر تصور العلاقات الاجتماعية خارج وسط مشترك تستخدمه كمنظومة احالة . والمكان والزمان هما منظومتا الاحالة اللتان تسمحان بتصور العلاقات الاجتماعية ، معا او على انفراد . وبعدا المكان والزمان لا يختلطان مع الابعاد التي تستخدمها العلوم الاخرى . فهما يتألفان من مكان « اجتماعي » وزمن « اجتماعي » ، مما يعني ان خصائصهما



تقتصر على خصائص الظاهرات الاجتماعية التي تعمرهما . ولقد تصورت المجتمعات البشرية ، تبعا لبنياتها الخاصة ، هذين البعدين بطرق شديدة الاختلاف . اذا ، لا ينبغي على الانتولوجي ان يقلق من الالتزام الذي قد يفرض عليه استخدام انماط غير مألوفة لديه ، وحتى ابتكار بعضها من أجل الحاجات الحالية .

لاحظنا قبل ذلك ان التواصل الزمني يبدو قابلا للارتداد وموجها حسب المستوى الذي يقدم اعظم قيمة استراتيجية حيث يجب ان يأخذ المرء مكانه من ناحية البحث الجاري . وقد تظهر احتمالات اخرى ايضا : زمن مستقل عن زمن الملاحظ ، وغير محدود ؛ وزمن مرتبط بزمن الملاحظ الخاص ( البيولوجي ) او محدود ؛ وزمن يحلل او لا يحلل الى اجزاء ، متماثلة ، او نوعية ، الخ . وقد اثبت ايفانس - بريشارد امكان ارجاع التنافر اللغوي الى خصائص هذا النمط الشكلية ، اي التنافر الملحوظ من قبل الملاحظ بصورة سطحية ، بين زمنه الخاص والازمنة التي تتعلق بمقولات اخرى : كالتاريخ والاسطورة او الخرافة ( ١٩٣٩ ، ١٩٤٩ ) . ان هذا التحليل المستوحى من دراسة مجتمع افريقي ، يمكن توسيعه بحيث يشمل مجتمعنا الخاص ( برنو وبلانكار ، ١٩٥٣ ) .

بما يتعلق بالمكان ، كان دوركهام وموس اول من وصف الخصائص المتحولة التي ينبغي ان نقر له بها لامكان تفسير بنية عدد كبير من المجتمعات المسماة بدائية ( ١٩٠١ - ١٩٠٢ ) . ولكنهما ، في البداية ، استلهما من كوشينغ . ان آثار كوشينغ تنم في الواقع عن فطنة وابتكار سوسيولوجيين ، ينبغي ان يضمنا لصاحبهما مكانا على يمين مورغان ، بين كبار رواد الأبحاث البنيوية . ان الثغرات والاختفاء المبينة في وصفه ، والماخذ التي يمكن أن تؤخذ عليه « لافراطه في تفسير » ملاحظاته ، جميع ذلك يرد الى ابعاد صحيحة عند العلم بأنه كان يحاول اعداد مجتمع زوني ماديا اقل مما حاول اعداد نموذج ( التقسيم الشهير الى سبعة اقسام ) يسمح بتفسير بنية هذا المجتمع وآلية عمله .



ينبغي كذلك تمييز الزمان والمكان الاجتماعيين بحسب المستوى .  
يستخدم الاتنولوجي «زمننا اجماليا» و«زمننا جزئيا» ؛ «ومكاننا اجماليا»  
و «مكاننا جزئيا . » وبطريقة عادلة تماما ، تقتبس الدراسات البنيوية  
مفولاتها من ماقبل التاريخ ، وعلم الآثار ، والنظرية الانتشارية ، مثلما  
تقتبسها من التخطيطية النفسية التي اسسها ليون ، او من القياسة  
الاجتماعية لمورينو . لان بنيات من نمط واحد يمكن ان تتواتر على  
مستويات زمان ومكان شديدة الاختلاف ، ولاشيء يستبعد ان يظهر  
نموذج احصائي ( مثلا احد النماذج الموضوعة في القياسة الاجتماعية )  
اكثر فائدة لبناء نموذج مماثل ، يمكن تطبيقه على تاريخ الحضارات  
العام ، من نموذج آخر اوحث به مباشرة الوقائع المستعارة من هذاالمجال  
الواحد .

بعيدة عنا ، اذا ، الفكرة القائلة ان الاعتبارات التاريخية والجغرافية  
لاقيمة لها بالنسبة الى الدراسات البنيوية ، كما يعتقد ايضا هؤلاءالذين  
يسمون انفسهم « وظيفيون » . وقد يكون الوظيفي نقيض البنيوي تماما،  
ومثل مالىنوسكي مائل لاقناعنا بذلك . وبالعكس ان اعمال دوميزيل (٩)  
ومثال كروبر الشخصي ( وهو ذو عقل بنيوي ، مع انه نذر نفسه طويلا  
لدراسات التوزع المكاني ) تثبت ان المنهج التاريخي لايتنافى قطعا مع  
موقف بنيوي .

تعرض الظاهرات التزامنية ، مع ذلك ، تجانسا نسبيا يجعلدراستها  
اسهل من دراسة الظاهرات التزامنية . اذا ، ليس مايدعو الى الدهشة  
في ان تكون الابحاث الاسهل منالا ، بما يتعلق بالمورفولوجيا ، هي الابحاث  
التي تتعلق بخصائص المكان الاجتماعي النوعية غير القابلة للقياس ، اي  
طريقة توزع الظاهرات الاجتماعية على الخريطة والثابتات التي تنتج عن  
هذا التوزع . وبهذا الصدد ، كانت مدرسة « شيكاغو » واعمالها في علم  
البيئة المدنية قد ايقظت آمالا كبيرة ، سرعان ماتبددت . ولقد نوقشت



مسائل علم البيئة في فصل آخر من هذه الندوة (١٠) ، فسأكتفي ، اذا ، بتوضيح العلاقات التي توحد بين مفهومي البيئة والبنية الاجتماعية توضيحا عابرا . في الحالتين ، يتجه الاهتمام الى توزيع الظواهر الاجتماعية في المكان ، ولكن الابحاث البنيوية تتناول حصرا الاطارات المكانية ذات الخصائص السوسولوجية ، أي التي لاتتعلق خصائصها هذه بعوامل طبيعية مثل الجيولوجيا وعلم التضاريس ودراستها وعلم المناخات ، الخ . ابحاث علم البيئة المدنية تقدم ، اذا ، فائدة نادرة للتكنولوجي : المكان المدني مقيد كفاية ومتجانس كفاية ( من جميع النواحي غير الناحية الاجتماعية ) لكي تتسنى نسبة خصائصه النوعية مباشرة الى عوامل داخلية من اصل شكلي واجتماعي مثلا .

عوضا من التصدي الى مجتمعات معقدة يصعب حساب نصيب تأثيرات الخارج والداخل فيها ، ربما كان من الحكمة الاقتصار - كما فعل مارسيل موس ( ١٩٢٤ - ١٩٢٥ ) - على هذه الجماعات الصغيرة والمعزولة نسبيا ، التي تتواتر اكثر من غيرها في تجربة الاتنولوجي . اننا نعرف بعض الدراسات من هذا النوع ولكنها قلما تتجاوز المستوى الوصفي ؛ او عندما تفعل ذلك ، انما تفعله بتهيب فريد . فلم يبحث اي شخص بحثا جادا عن العلاقات المتبادلة التي قد توجد بين مظهر المجموعات المكاني ، والخصائص الشكلية التي ترتبط بجوانب حياتهم الاجتماعية الاخرى .

ومع ذلك ثمة وثائق عديدة تؤيد حقيقة هذه العلاقات المتبادلة واهميتها ، ولاسيما فيما يتعلق بالبنية الاجتماعية ، من جهة ، ومظهر المنشآت البشرية المكاني ، من جهة اخرى : القرى او المعسكرات . اقتصر هنا على امريكا ، فاذا ذكر بأن شكل معسكرات هنود السهول يتغير حسب التنظيم الاجتماعي لكل قبيلة . وكذلك الشأن بما يتعلق بتوزيع الاكواخ الدائري في قرى جيه الواقعة في البرازيل الاوسط والشرقي . ففي

---

(١٠) مارسيل موس ، علم البيئة البشري ، في ' انثروبولوجيا اليوم ' ، مصدر

مذكور .



الحالتين ، يتعلق الامر بمناطق متجانسة تجانسا كافيا من الناحيتين اللغوية والثقافية ، وتشتمل على سلسلة جيدة من التغيرات المتلازمة . وتطرح مسائل أخرى ، عند مقارنة مناطق أو أنماط منشآت مختلفة ، تذهب جنبا الى جنب مع بنيات اجتماعية مختلفة ؛ هكذا المظهر الدائري لقرى جيه من جهة ، ومظهر مدن بويلو في شوارع متوازية . وفي هذه الحالة الاخيرة ، يمكن القيام بدراسة ترمنية ، بفضل الوثائق الاثرية ، التي تؤكد بعض التغيرات الهامة . هل توجد علاقة بين انتقال البنيات نصف الدائرية القديمة الى البنيات الموازية الراهنة من جهة ، وانتقال القرى من قلب الوادي الى الهضاب ، من جهة أخرى ؟ وكيف حدث التغير في توزيع المساكن بين مختلف العشائر ، الذي تصفه الاساطير بالمنهجية الشديدة ، فيما يبدو هذا التوزيع اليوم انه من صنع الصدفة؟

لا ازمع ان الشكل التخطيطي للقرى يعكس دائما التنظيم الاجتماعي مثل مرآة ، كما لا ازمع انه يعكس هذا التنظيم بكامله . قد يكون ذلك تليدا اعتباطيا بالنسبة لعدد كبير من المجتمعات . ولكن الا ينطوي ذلك على شيء مشترك بين المجتمعات - المختلفة جدا مع ذلك - التي تنطوي على علاقة ( ولو غامضة ) بين الشكل التخطيطي والبنية الاجتماعية ؟ واكثر من ذلك بين المجتمعات التي يصور شكلها التخطيطي بنيتها الاجتماعية ، مثلما يصوره رسم بياني على اللوح الاسود ؟ في الواقع ، قلما تكون الاشياء بمثل البساطة التي تبدو عليها . لقد حاولت في مكان آخر (١١) البرهان على ان مخطط قرية بورورو لا يعبر عن البنية الاجتماعية الحقيقية ، بل عن نموذج مائل في الشعور الاهلي ، على الرغم من طبيعته الوهمية وتناقضه مع الوقائع .

نملك على هذه الصورة وسيلة دراسة الظاهرات الاجتماعية والعقلية بدءا من تجلياتها الموضوعية ، بشكل مجسد ومبلور . وعليه ، ليست الفرصة مهيأة لذلك فقط بمظاهر مكانية مستقرة ، مثل مخططات القرى .

---

(١١) انظر الفصلين السابع والثامن من هذا الكتاب .



ثمة مظاهر غير مستقرة ، ولكنها متواترة ، يمكن تحليلها او نقدها بالطريقة ذاتها . من ذلك المظاهر التي تلاحظ في الرقص والطقوس (١٢) ، الخ .

اننا نقرب من التعبير الرياضي ، اذ نعرض للخصائص العددية للمجموعات ، التي تؤلف مجال الديموغرافيا التقليدي . ومع ذلك ، منذ عدة سنوات ، يميل بعض الباحثين القادمين من آفاق مختلفة - ديموغرافيين ، علماء اجتماع ، اتنولوجيين - الى الاتحاد من اجل ارساء قواعد ديموغرافيا جديدة نوعية : يتجه اهتمامها الى الانقطاعات المهمة بين المجموعات التي يعتبر كل منها كلا والمحددة بناء على هذه الانقطاعات اكثر مما يتجه الى التغيرات المستمرة داخل الجماعات البشرية ، المعزولة كيفيا لاسباب تجريبية . ان هذه «الديموغرافيا - الاجتماعية» ، كما تقول الانسة دوليترانج (١٣) ، لعل مستوى واحد مع الانثروبولوجيا الاجتماعية . وقد تصبح ذات يوم منطلق جميع ابحاثنا .

اذا ، يترتب على الاتنولوجيين زيادة اهتمامهم بالابحاث الديموغرافية ذات الالهام البنيوي : ابحاث ليفي عن الخصائص الشكلية للجماعة المتوحدة الدنيا \* القادرة على البقاء (١٤) ؛ وابحاث دالبرغ المجاورة . قد يكون عدد السكان الذين اجرينا ابحاثنا عليهم قريبا جدا من حد ليفي الأدنى ، وحيانا ادنى منه . اصف ان هناك علاقة اكيدة بين طريقة عمل بنية اجتماعية وديمومة هذه البنية ، وبين عدد السكان . افلا يمكن وجود خصائص شكلية للمجموعات ترتبط مباشرة وفي الحال بعدد السكان

---

(١٢) تنظر ، مثلا ، اشكال بعض الطقوس في مختلف مراحل سيرها ، كما رسمت على خرائط ، في فليتشر : الهاكو : احتفالات باونيه ، التقرير السنوي الثاني والعشرين ، مكتب الانثروبولوجيا الامريكية ، ١٩٠٤ .

(١٣) ١٩٥١ .

(١٤) ١٩٤٠ - ١٩٤١ ، ١٩٤٩ .

\* الجماعة المتوحدة Isalat : مجموعة بشرية ذات طابع جغرافي او اجتماعي او ديني ، تتم فيها الزواجات الرضائية .



المطلق ، بصرف النظر عن اي اعتبار آخر ؟ في حالة الإيجاب ، قد ينبغي البدء بتحديد هذه الخصائص وافساح مكان لها قبل البحث عن تفسيرات أخرى .

ثم ندرس بعد ذلك الخصائص العديدة التي لاتتعلق بالمجموعة المدروسة ككل ، بل بتفرعات المجموعة وعلاقاتها ، في نطاق تكشف هذه وتلك عن انقطاعات مهمة . وبهذا الصدد ، ثمة خطان من خطوط البحث يقدمان فائدة كبيرة للاتولوجي .

١ - الأبحاث المتعلقة بقانون علم الاجتماع المديني الذي يسمح لمجموعة محددة بإقامة علاقة متبادلة بين حجم المدن المطلق ( المحسوب على ضوء رقم السكان ) وموقع كل من هذه المدن في مجموعة معينة ، وحتى يسمح باستنتاج أحد العناصر بدءا من الآخر (١٥) .

٢ - أعمال بعض الديموغرافيين الفرنسيين ، القائمة على برهان دالبرغ على امكان حساب الحجم المطلقة لجماعة متوحدة بمقتضى تواتر الزوجات الدموية ( دالبرغ ، ١٩٤٨ ) . وقد توصل سوتر وتاباه ( ١٩٥١ ) على هذه الصورة الى حساب الحجم المتوسط للجماعات

---

(١٥) قال لي مؤخرا اختصاصي في المسرح أن لويس جوفيه كان يسعده لو يرى مساء في كل صالة من المشاهدين بعدد مقاعدها تقريبا : ٥٠٠ مشاهد في صالة من ٥٠٠ مقعد ، و ٢٠٠٠ مشاهد في صالة من ٢٠٠٠ مقعد ، فلا تفلق الاولى ابوابها في وجه العدد الزائد ، ولا يبقى اكثر من نصف مقاعد الثانية خاليا ، احيانا . في الواقع قد يتعدى تفسير هذا الانسجام المسبق فيما لو كانت المقاعد متعادلة في كل صالة . ولكن بما أن اقل هذه المقاعد جودة سرعان ماتصبح مقبنة ، يحدث تأثير منظم ، فالهواة يؤجلون مشاهدة المسرحية الى يوم آخر ، أو يدخلون الى صالة أخرى ، فيما لو لم يبق سوى مقاعد رديئة . ولعل من الشيق البحث عما اذا كانت الظاهرة ليست من طراز قانون علم الاجتماع المديني . بصورة عامة ، ان دراسة الظاهرة المسرحية من زاوية كمية : علاقة عدد الصالات وحجومها بحجم المدن ومنحنيات عائداتها ، الخ ، تقدم وسيلة ملائمة ، ومهمة حتى الان ، لتوضيح بعض المسائل الاساسية في المورفولوجيا الاجتماعية ، من الناحيتين التزمانية والتزمنية ، كما في الخبر .



المتوحدة بالنسبة لجميع مقاطعاتنا ، ميسرا على الاتنولوجي ، الوصول الى المنظومة الزوجية المعقدة في مجتمع عصري . وقد يتراوح « الحجم المتوسط » للجماعة المتوحدة الفرنسية بين اقل من ١٠٠٠ شخص ونيف و ٢٨٠٠ شخص . يلاحظ هكذا ان شبكة الافراد المحددة بعلاقات الزواج المتبادل هي - حتى في مجتمع عصري - من حجم ادنى مما ربما كان سيمكن افتراضه : تقريبا اكبر بعشر مرات من حجم اصغر المجتمعات البدائية . هل ينبغي ان نستنتج من ذلك ان شبكات الزواج المتبادل ثابتة تقريبا بحجم مطلق في جميع المجتمعات البشرية ؟ في حالة الإيجاب ، قد تنتج الطبيعة المعقدة لمجتمع ما عن اندماج الجماعات المتوحدة المستقرة نسبيا في مجموعات تتسع تدريجيا ، وانما تتميز بانماط اخرى من الروابط الاجتماعية ( الاقتصادية والسياسية والفكرية ) ، اكثر مما تنتج عن اساع الجماعة المتوحدة البدائية .

كما اثبت سوتر وتاباه ان اصغر الجماعات المتوحدة لا توجد في المناطق النائية ، كالمناطق الجبلية ، فقط بل توجد ايضا ( وحتى يكثر وجودها ) في المراكز المدنية الكبرى او في ارباضها : ترد مناطق الرون ( مع ليدن ) وجيرون ( مع بوردرود ) والسين ( مع باريس ) في ذيل القائمة ، مع جماعات متوحدة من ٧٤٠ و ٩١٠ و ٩٣٠ شخصا على التوالي . وفي منطقة السين ، التي تلبس عمليا مع باريس وارباطها ، تشكل الزوجات الدموية نسبة اعلى منها في المقاطعات الخمس عشرة الريفية التي تحيط بها .

جميع ذلك اساسي ، لان الاتنولوجي يستطيع الامل في ان يعثر بفضل هذه الاعمال ، في مجتمع عصري ومعقد ، على وحدات اصغر ، مماثلة في طبيعتها لتلك التي يدرسها في اكثر الاحيان . ينبغي اكمال المنهج الديموغرافي من ناحية اتنولوجية . ذلك ان حجم الجماعات المتوحدة المطلق لا يستوفي المسألة ؛ وكذلك يجب تحديد طول الدورات الزوجية . مع اعتبار الفارق ، قد تتألف الجماعة المتوحدة الصغيرة من شبكة دورات متسعة ( من حجم الجماعة المتوحدة ذاته ) ؛ وقد تتكون الجماعة المتوحدة



الكبيرة ( بطريقة زرد تقريبا ) من دورات قصيرة (١٦) . ولكن يصبح من الضروري عندئذ وضع سلسلات نسبية ، اي ان الديموغرافي ، وان كان بنيويا ، لا يستطيع الاستغناء عن الاتنولوجي .

قد يساعد هذا التعاون على توضيح مسألة اخرى ، نظرية . يتعلق الامر بأهمية وصحة مفهوم الثقافة ، الذي افسح المجال لمناقشات حامية بين الاتنولوجيين الانجليز والامريكيين ، في السنوات الاخيرة . عندما تمسك اتنولوجيو ماوراء الاطلسي بدراسة الثقافة ، افلم يفعلوا شيئا آخر - كما كتب راد كليف براون - سوى « التجريد ؟ » يرى المعلم الانجليزي ان « فكرة الثقافة الاوروبية هي تجريد ، بنفس طريقة فكرة الثقافة الخاصة بهذه القبيلة الافريقية او تلك » . ليس هنالك سوى كائنات بشرية يرتبطون بسلسلة غير محدودة من العلاقات الاجتماعية (راد كليف - براون ، ١٩٤٠) . ويجب لووي : « نزاع مصطنع » (١٩٤٢) . الا انه ليس بهذا القدر من الاصطناع مادامت المناقشة تعود دوريا .

قد يكون من المفيد جدا ، من هذه الناحية ، وضع مفهوم الثقافة على صعيد واحد مع المفهوم الوراثي والديموغرافي للجماعة المتوحدة . نقصد بالثقافة كل مجموعة اتنوغرافية تظهر من ناحية البحث فروقا مهمة بالنسبة لغيرها . عندما نحاول تحديد بعض الفروق المهمة بين امريكا الشمالية واوروبا سنعالجها كثقافات مختلفة ، ولكن لو افترضنا ان الفائدة تتجه الى فروق مهمة بين باريس ومارسيليا مثلا لا يمكن تشكيل هاتين المجموعتين المدينتين موقتا كوحدين ثقافيتين . نظرا لان موضوع الابحاث البنيوية الاخير هو **الثابتات** المقترنة بمثل هذه الفروق ، يلاحظ ان مفهوم الثقافة يمكن ان يطابق واقعا موضوعيا ، مع بقائه تابعا لطراز البحث المعتبر . ان الجماعة الواحدة المعينة تعيينا موضوعيا في الزمان

---

(١٦) يطابق هذان الوصفان ، على التوالي ، زواجات من خط امومي ( دورات طويلة) او نمط أبوي ( دورات قصيرة ) . انظر بهذا الشأن الفصل ٢٧ من البنيات الاولية للقرابة . يلاحظ من هذا المقال عدم كفاية الاعتبارات الكمية البحتة ، ويجب ان تضاف اليها دراسة البنيات المختلفة من الناحية النوعية .



وفي المكان تتعلق في آن واحد بعدة منظومات ثقافية : دولية ، قارية ، وطنية ، اقليمية ، محلية ، الخ ، وعائلية ، مهنية ، مذهبية ، سياسية ، الخ .

بيد انه يتعذر ، في التطبيق ، المضي في هذه الاسمية الى نهايتها . في الواقع ، يستعمل تعبير الثقافة لاعادة تجميع جملة من الفروق المهمة التي تثبت التجربة تطابق حدودها تقريبا . ان لا يكون هذا التطابق مطلقا ادا ، وان لا يحدث على جميع المستويات في آن واحد ، فذلك امر لا ينبغي ان يمنعنا من استعمال مفهوم الثقافة ؛ فهو اساسي في الاتنولوجيا ويتمتع بالقيمة التنقيبية ذاتها التي تنطوي عليها الجماعة المتوحدة في الديموغرافيا . ان المفهومين ، منطقيا ، هما من نمط واحد . اصف ان الفيزيائيين انفسهم هم الذين يشجعوننا على الاحتفاظ بمفهوم الثقافة ، مادام بور يقول : « ان الفروق التقليدية ( للثقافات البشرية ) تشبه في كثير من النواحي ، الطرق المختلفة ، وانما المتعادلة ، التي يمكن وصف التجربة الفيزيائية بمقتضاها » ( ١٩٣٩ ) .

### ٣ - علم السكون الاجتماعي او بنى التواصل

المجتمع مكون من افراد وزمر تتصل ببعضها بعضا . بيد ان وجود التواصل او غيابه لا يمكن تعريفه تعريفا مطلقا . التواصل لا يتوقف عند حدود المجتمع . والامر لا يتعلق بحدود صارمة ، بل بعتبات تتسم بضعف التواصل او انحرافه ، يمر الاتصال فيها ، بدون ان يزول ، بمستوى ادنى . ان هذا الوضع لعل درجة كافية من الاهمية بحيث ان السكان ( في الخارج كما في الداخل ) يدركونه . بيد ان تحديد مجتمع مالا يستتبع وضوح هذا الوعي ، فهذا الشرط لا يتحقق الا في حالات على درجة كافية من الدقة والاستقرار .

يجري التواصل ، في كل مجتمع ، على ثلاث مستويات ، على الاقل : تراصل النساء ؛ وتواصل الاموال والخدمات ، وتواصل الانار الادبية والفنية . ومن ثم فان دراسة نظام القرابة والنظام الاقتصادي والنظام



اللغوي تكشف عن بعض التشابهات . فهذه الدراسات تتعلق بالمنهج ذاته ، ولا تختلف الا بالمستوى الاستراتيجي ، حيث تختار كل منها مكانها داخل عالم مشترك . اصف ان قواعد القرابة والزواج تحدد نمط تواصل رابع ، هو : تواصل المورثات بين الطبائع الوراثية . اذا ، لاتقوم الثقافة حصرا على اشكال تواصل تنتمي اليها انتماء خاصا ( كاللسان ) ، بل ايضا - وربما على نحو اخص - على قواعد تطبق على جميع انواع « العاب التواصل » سواء جرت على صعيد الطبيعة او صعيد الثقافة .

ان الشبه الذي تأيد قبل قليل بين علم اجتماع القرابة والعلم الاقتصادي وعلم اللغة يبقى على اختلاف بين طرق التواصل الثلاث المطابقة : ذلك انها ليست على مستوى واحد . ان الزواجات الداخلية وتبادل المهام ، مدروسة من جهة معدلات التواصل في مجتمع معين ، تختلف فيما بينها ، من حيث الحجم ، تقريبا كاختلاف حركات الجزيئات الكبيرة لسائلين لزجين يجتازان ، بالارتشاح الفشائي ، الحاجز ، القابل للنفاذ بصعوبة ، الذي يفصلهما ، وحركات الالكترونات المرسلات بانابيب مهبطية . عندما تنتقل من الزواج الى اللسان ، نذهب من تواصل ذي ايقاع بطيء الى آخر ذي ايقاع سريع جدا . فرق يمكن تفسيره بسهولة : في الزواج ، يكون موضوع التواصل وفاعله من طبيعة واحدة تقريبا ( نساء ورجال على التوالي ) ؛ في حين ان الذي يتكلم ، في اللغة ، لا يختلط ابدا مع كلماته . اذا ، نحن امام تقابل مزدوج : شخص ورمز ؛ قيمة وعلامة . وهكذا ، نفهم على نحو افضل موقع المبادلات الاقتصادية المتوسط بين الشكليات الاخرين : فالاموال والخدمات ليست اشخاصا ( كالنساء ) ، ولكنها ، بعكس الاصوات ، قيم ايضا . ومع ذلك ، وعلى الرغم من ان هذه الاموال والخدمات ليست رموزا ولاعلامات بالكامل ، فاننا نحتاج لبعض الرموز والعلامات لكي نبادلها عندما يبلغ النظام الاقتصادي درجة معينة من التعقيد .

ثمة ثلاثة انواع من الاعتبارات تنفرع من نهجنا في تصور التواصل الاجتماعي .



١ - امكان تعريف العلاقات بين العلم الاقتصادي ودراسات البنية الاجتماعية تعريفا جيدا . فقد ابدى الانتولوجيون ، حتى الان كثيرا من الحذر حيال العلم الاقتصادي . وذلك على الرغم من العلاقات الوثيقة التي ظهرت بين العلمين ، كل مرة حدث فيها تقارب ما . منذ دراسات موس المجددة ( ١٩٠٤ - ١٩٠٥ ، ١٩٢٣ - ١٩٢٤ ) الى كتاب مالينوسكي المكرس الى kula ( ١٩٢٢ ) - وهو اثره الرائع - اثبتت الابحاث أن النظرية الانتولوجية تكتشف ، بفضل تحليل الوقائع الاقتصادية ، بعض اجمل الاطرادات التي تستطيع التمسك بها . على ان الجو نفسه الذي تطورت فيه العلوم الاقتصادية ، حد من همة الانتولوجي: فهو جو مليء بنزاعات مريرة بين المذاهب ، ومشرب بالعجرفة وبالباطنية . ومن هنا هذا الشعور بأن العلم الاقتصادي كان يكتفي خاصة بالمجردات . فماهي العلاقة التي كان يمكن ان تقوم بين وجود التجمعات البشرية المادي ، القابلة للملاحظة فعلا ، وبين بعض المفاهيم مثل القيمة والمنفعة والربح ؟

لعل صياغة المسائل الاقتصادية الجديدة التي اقترحها نيومان ومورغنشرن ( ١٩٤٤ ) يجب ، بالعكس ، ان تحث الاقتصاديين والانتولوجيين على التعاون . اولاً . أصبح موضوع العلم الاقتصادي ، مع انه يتطلع لدى هذين المؤلفين الى تعبير دقيق ، لا يتألف من مفاهيم مجردة ، وانما من افراد او جماعات واقعية ، تظهر في علاقات تجريبية من التعاون او التنافس . مهما بدا التقارب غير متوقع ، فان هذه الشكلية تلتقي ، اذا ، ببعض جوانب الفكر الماركسي (١٧) .

ثانياً ، والسبب نفسه ، نجد فيه للمرة الاولى ، نماذج آلية من نمط النماذج التي تستخدمها الانتولوجيا والمنطق - في مجالات مختلفة جداً حتماً - والصالحة للقيام بدور الوسيط بين الاثنين . تنتج نماذج نيومان

---

(١٧) لم ترد هذه المقاربة في النص الاصلي ، وانما كررناها فيما بعد في مقال بعنوان: علوم الانسان الرياضية ، مدخل الى العدد الخاص من النشرة الدولية للعلوم الاجتماعية، مجلد ٦ ، ع ٤ ، ١٩٥٥ ، يونسكو ، باريس .



عن نظرية اللعب [ المغامرة ] ولكنها تشبه النماذج التي يستخدمها  
الانتولوجي بصدد القرابة . اصف ان كروبر كان قد قارن بعض  
المؤسسات الاجتماعية بـ « العاب اطفال مجتهدين » ( ١٩٤٢ ) .

يوجد فرق كبير ، والحق يقال ، بين العاب المجتمع وقواعد الزواج:  
فالاولى معدة لكي تسمح لكل لاعب بالحصول ، لصالحه ، على فروق  
فرقية كبيرة ما امكن بدءا من اطراد احصائي معين في الاصل . اما قواعد  
الزواج فتعمل في اتجاه معاكس : تجديد اطراد احصائي ، على الرغم من  
القيم الفرقية التي تتجلى بين الافراد والاجيال . ويمكن القول ان هذه  
الاخيرة تشكل « العابا معكوسة ، » مما لا يحول دون خضوعها للطرق  
ذاتها .

ومن جهة اخرى ، ما ان تتحدد القواعد ، في الحالتين ، حتى يحاول  
كل فرد او مجموعة ممارسة اللعب بالطريقة ذاتها ، اي في سبيل زيادة  
فوائده على حساب الغير . وعلى صعيد الزواج ، يكون ذلك بالحصول  
على عدد اكبر من النساء ، او زوجة مرغوبة اكثر من غيرها ، تبعا لمعايير  
جمالية او اجتماعية او اقتصادية . لان علم الاجتماع الشكلي لا يتوقف  
عند باب الخيال ، بل يدخل منه بلاخوف من الضياع في متاهة المشاعر  
والتصرفات . افلم يقترح فون نيومان نظرية رياضية لتصرف بارع وذاتي  
كبراعة وذاتية الخدعة في لعبة البوكر ( فون نيومان ومورغنشترن ،  
١٩٤٤ ) ؟

٢ - لو جاز الامل في اتحاد الانتروبولوجيا الاجتماعية ، والعلم  
الاقتصادي وعلم اللغة ، ذات يوم ، لتأسيس علم مشترك يصبح علم  
التواصل ، لسلمنا مع ذلك بان هذا العلم سيتألف على الاخص من قواعد.  
وهذه القواعد مستقلة عن طبيعة الشركاء ( افراد او جماعات ) الذين توجه  
لعبهم . وكما يقول نيومان : « يكمن اللعب في مجموع القواعد التي تصفه . »  
كما سيتسنى ادخال بعض المفاهيم الاخرى : لعبة ، ودور ، واختيار ،



وستراتيجية (١٨) . ومن هذه الناحية ، تكون طبيعة اللاعبين حيادية ، والمهم هو معرفة اللحظة التي يتمكن فيها اللاعب من الاختيار ، واللحظة التي لا يتمكن فيها من ذلك .

٣ - ننتهي هكذا الى ادخال تصورات متفرعة عن نظرية التواصل ، في الدراسات المتعلقة بالقرابة والزواج . يرتبط « اعلام » نظام الزواج بعدد الخيارات الموضوعة تحت تصرف الملاحظ لتعريف الوضع الزواجي ( او وضع القرين الممكن ، او المحرم ، او المقرر ) لشخص ما ، بالنسبة الى طالب زواج محدد . وهذا الاعلام ، في نظام ذي انصاف خارجية يساوي الوحدة . وفي تصنيفية استرالية ، يزداد هذا الاعلام بلوغا ريثم عدد الطبقات الزوجية . وفي نظام مختلط معمم ( يتمكن فيه كل شخص من ان يتزوج اية فتاة ) لا يعرض اي حشو مادام كل اختيار زواجي قد يكون مستقلا عن جميع الخيارات الاخرى . وبالعكس تؤلف قواعد الزواج حشو النظام المعبر . كما يمكن حساب النسبة المئوية للخيارات « الحرة » ( ليس بصورة مطلقة ، بل بالنسبة لبعض الشروط المسلم بها افتراضا ) التي تحصل في جماعة زواجية معينة ، وتعيين قيمة عددية « لقصورها الحراري ، » النسبي والمطلق .

ومنذ ذلك الحين يبدأ امكان آخر ، هو : تحويل النماذج الاحصائية الى نماذج آلية والعكس بالعكس . يعني ذلك ملء الهوة مستقبلا بين الديموغرافيا والانتولوجيا والحصول على اساس نظري للتوقع والعمل . لناخذ مجتمعنا مثالا على ذلك ، فاختيار القرين فيه اختيارا حرا يتحدد بـ ( عوامل ثلاثة : أ ) الدرجات المحرمة ، ب ) حجم الجماعة المتوحدة ، ج ) قواعد السلوك المقبولة ، التي تحدد التواتر النسبي لبعض الاختيارات داخل الجماعات المتوحدة . وبهذه المعطيات ، يمكن حساب اعلام النظام ، اي تحويل نظام زواجي ضعيف التنظيم وقائم اساسا على معدلات ، الى نموذج آلي ، شبيه بكامل سلسلة النماذج الآلية لقواعد الزواج ، في مجتمعات ابسط من مجتمعنا .

---

(١٨) حاولنا القيام بذلك في العرق والتاريخ ، باريس ، بونسكو ، ١٩٥٢ .



وكذلك ، واستنادا الى هذه المجمعات الاخيرة على الاخص ، فان دراسة الاختيارات الزوجية دراسة احصائية لعدد كاف من الافراد قد تسمح ببيت المسائل موضوع الخلاف ، مثل عدد الطبقات الزوجية في اقلية الاسترالية المسماة مورنجين خطأ ، المقدّر ، حسب المؤلفين ، ب ٣٢ و ٧ واقل من ٧ و ٤ و ٣ ، قبل اعتماد هذا الرقم الاخير في بعض البحوث الحديثة (١٩) .

حاولت حتى الان تقدير الاسهام المنتظر تقديمه من بعض انماط الابحاث الرياضية الى الاتنولوجيا . ان الفائدة الرئيسية التي يمكن ان نأملها فيها تكمن ، كما رأينا ، في العرض الذي قدمه الينا عن مفهوم موحد - هو مفهوم التواصل - الذي سيساعد على تمييز ابحاث معتبرة شديدة الاختلاف في فرع واحد والحصول على بعض الادوات النظرية والمنهجية الضرورية للتقدم في هذا الاتجاه . واعرض الان لمسألة اخرى : هل الانثروبولوجيا الاجتماعية قادرة على استخدام هذه الادوات ، وكيف ؟

اهتمت الانثروبولوجيا الاجتماعية : خلال هذه السنوات الاخيرة ، بواقعات القرابة بصورة رئيسية . وبذلك اعترفت بعقيدة لويس مورغان الذي اسس كتابه **نظم قرابة العصبية والنسب للأسرة البشرية** (١٨٧١) الانثروبولوجيا الاجتماعية ودراسات القرابة معا ، شارحا في الوقت نفسه لماذا ينبغي على الاولى تعليق هذا القدر من الاهمية على الثانية . ان الوقائع الاجتماعية التي تمس القرابة والزواج تبدي على ارفع الدرجات هذه السمات المستديمة ، والمنهجية والمستمرة في التغير ، التي تتعرض للتحليل العلمي . الى اعتبارات مورغان هذه ، نضيف أن مجال القرابة هو الذي تختص الاتنولوجيا به ، داخل مملكة التواصل الكبرى .

على الرغم من تطور دراسات القرابة ، يجب ان لا نتستر على ضعف وثائقنا . لو اهلنا التاريخ مقتصرين على دراسة الحاضر ، لعد العالم البشري ثلاثة آلاف مجتمع الى اربعة الاف ، ولكن موردوك يرى امكان



التفكير في ٢٥٠ فقط ، وهو رقم شديد التفاؤل ايضا في نظري . ألم نقم اذا بما فيه الكفاية ؟ اوليس ذلك ، بالعكس ، نتيجة لهذا الوهم الاستنتاجي المستنكر اعلاه ؟ لقد تبددنا وراء مزيد من الثقافات ، وحاولنا تجميع معلومات عديدة وسطحية ولاحظنا في النهاية تعذر استخدام كثير منها . وليس مايدعو الى الدهشة في رد فعل الاختصاصيين على هذا الوضع كل حسب مزاجه . يفضل بعضهم دراسة عدد قليل من المناطق ، التي يتوفر الاعلام عنها . ويوسع بعضهم الاخر التشكيلة ، ويبحث غير هؤلاء واولئك عن حل وسط .

حالة البويلو مؤثرة : فقلما تضاهيها المناطق الاخرى بفيض الوثائق ، وذات النوعية المشبوهة . يحس المرء بالياس احيانا امام المواد التي جمعها فوت وفيوكس ودورسي وبارستر والى حد ما ستيفنسون : فهي تكاد تكون غير قابلة للاستعمال ، مادام هؤلاء المؤلفون قد عكفوا بحماسة على تكديس المعلومات . دون أن يتساءلوا عما تعنيه ، ولاسيما اذ يعرضون عن الفرضيات التي تسمح وحدها بمراقبة هذه المعلومات . بيد ان الوضع . لحسن الحظ ، تبدل مع لووي وكروبر ، وان كان يتعذر ملء بعض الثغرات ، مثل غياب المعطيات الاحصائية عن الزوجات ، التي ربما كان يمكن جمعها منذ نصف قرن . ومع ذلك . فقد ظهر مؤخرا كتاب فريد ايفان ( ١٩٥٠ ) الذي يظهر جيدا مايمكن انتظاره من دراسات مكثفة ومستوعبة تناول مجالا محددا . فهو يحلل اشكالا متجاورة ، يحتفظ كل منها بانتظام بنوي ، مع انها تقدم بعضها بالنسبة لبعض ، انقطاعات متجانسة ، ولكنها متعلقة بمجالات اخرى مثل النظام العشري . وقواعد الزواج والطقوس والمعتقدات الدينية ، الخ .

ان هذا المنهج « الغاليلي » (٢٠) حقا يسمح بالامل في ان نصل ذات يوم الى مستوى تحليل تصبح فيه البنية الاجتماعية على مستوى واحد

---

(٢٠) اي يحاول تحديد قوانين الثغرات المتلازمة ، بدلا من التمسك ، على الطريقة الارسطوطالية ، بالعلاقات المتبادلة الاستقرائية البسيطة .



مع نماذج اخرى من البنيات : عقلية ، ولاسيما لغوية . ونكتفي بمثال واحد : تلجأ منظومة قرابة هوبي الى ثلاثة نماذج من الازمنة المختلفة : ( ١ ) بعد « خال » ، سكوني ، وقابل للارتداد ، موضح بسلالتي الجدة لاب والجدة لام ، تتكرر فيه الفاظ متماثلة آليا على طول الاجيال ؛ ( ٢ ) زمن متدرج ، غير قابل للارتداد ، في سلالة الانا ( المؤنثة ) مع متتاليات من طراز : جدة < ام < اخت < طفل ( حفيد ؛ ٣ ) زمن متموج ، دوري ، قابل للارتداد ، في سلالة الانا ( المذكرة ) محدد بتناوب مستمر بين لفظين : « اخت ، » و « طفل واخت ، » على التوالي .

هذه الابعاد الثلاثة مستقيمة . وثلاثتها تعارض البنية الدائرة لسلالة الانا ( المؤنثة ) لدى الزوني ، حيث تنتظم الفاظ : الجدة لام ( أو بنت البنت ) ، الام ، البنت ، في حلقة مغلقة . و « اغلاق » المنظومة على هذه الصورة يطابقه في زوني ، بالنسبة للسلالات الاخرى ، فقر كبير في الترمينولوجيا ، بما يتعلق بحلقة الاسرة والتمييزات القائمة في داخلها على السواء . وكما ان دراسة جوانب الزمن تتعلق بعلم اللغة ايضا ، فان مسألة العلاقة بين الشكلين اللغوي والنسبي تطرح في الحال ( ٢١ ) .

قد تكون الانتروبولوجيا اكثر تقدما لو كان انصارها نجحوا في الاتفاق على معنى مفهوم البنية وطريقة استعماله والمنهج الذي ينطوي عليه . للأسف ليس الامر كذلك . ولكن يمكن العثور على عزاء وتشجيع بالنسبة للمستقبل ، اذ يتبين المرء على الاقل امكان فهم الاختلافات وتحديد اهميتها . اذا ، فلنحاول ان نجمل سريعا اكثر المفاهيم انتشارا ، بمقارنتها بالمفهوم المعروض في بداية هذا الفصل .

يذكر تعبير « البنية الاجتماعية » حالا باسم راد كليف - براون ( ٢٢ ) . في الواقع لا تقتصر اعماله على دراسة منظومات القرابة ، ولكنه اختار هذا الميدان لصياغة مفاهيمه المنهجية بالالفاظ التي قد يقبل بها كل اتنولوجي .

( ٢١ ) ينظر بهذا الشأن الفصلان الثالث والرابع من هذا الكتاب .

( ٢٢ ) توفي في عام ١٩٥٥ .



يشير راد كليف - براون الى اننا ، عند دراسة منظومات القرابة ، نحدد لانفسنا الاهداف التالية : ١ - وضع تصنيف منهجي ؛ ٢ - فهم السمات الخاصة بكل منظومة : ١ ) اما بربط كل سمة بمجموعة منظمة ؛ ب ) واما بالتعرف فيها على مثال خاص عن فئة من الظاهرات التي تعينت هويتها من قبل ؛ ٣ - واخيرا ، التوصل لتعميمات صحيحة عن طبيعة المجتمعات البشرية . وها هي خاتمته : « يحاول التحليل رد التنوع ( من ٢٠٠ او ٣٠٠ منظومة قرابة ) الى منظومة ما ، ايا كانت . ووراء التنوع يمكن في الواقع تمييز بعض المبادئ العامة ، بعدد محدود ، التي تطبق وتركب بطرق مختلفة » ( ١٩٤١ ) .

ليس هناك مانضيفه الى هذا البرنامج الواضح ، سوى الاشارة الى ان راد كليف - براون قد طبقه تماما في دراسته التي تناولت المنظومات الاسترالية : جامعا كتلة ضخمة من المعلومات ، ومدخلا نظاما بعد فوضى ، ومعرفا بعض المفاهيم الاساسية ، مثل مفهوم الدورة والزواج ( اثنان ) والزوجين ( رجل وامراة ) . وان اكتشافه لمنظومة كارييرا ، في المنطقة الدقيقة وبجميع المميزات التي افترضها حتى قبل الذهاب الى استراليا ، سيبقى ، في تاريخ الفكر الاسترالي ، نجاحا استنتاجيا مشهودا ( ١٩٣٠ - ١٩٣١ ) . وتمهيد راد كليف - براون لـ « **منظومات القرابة والزواج الافريقية** » ينطوي على مزايا اخرى : فهذا « البحث الحقيقي في القرابة » مصفرا ، يحاول دمج الانظمة القريبة ( معتبرة في اكثر اشكالها قدما ) في نظرية عامة . وسندكر فيما بعد ببعض افكار راد كليف - براون الاخرى ( ولاسيما تلك المتعلقة بتماثل الترمينولوجيا والمواقف ) .

بعد ان اشرت الى مآثر راد كليف - براون ، يجب علي ان اقول انه يكون لنفسه عن البنيات الاجتماعية مفهوما مختلفا عن المفهوم المقدم في هذه الدراسة . يبدو له مفهوم البنية كمفهوم يتوسط بين مفهومي الانثروبولوجيا الاجتماعية والبيولوجيا : « يوجد شبه حقيقي ومهم بين البنية العضوية والبنية الاجتماعية » ( ١٩٤٠ ) . ولم يرفع راد كليف - براون مستوى دراسات القرابة الى نظرية التواصل كما اقترحت ذلك ،



بل يردده الى مستوى المورفولوجيا والفيزيولوجيا الوصفيتين . وبذلك يبقى امينا لالهام المدرسة الانجليزية الطبيعي . وعندما كان كروبر ولووي يشددان على الطابع الاصطناعي لقواعد القرابة والزواج ، ثابر ، رادكليف - براون على قناعته (التي شارك بها مالىنوسكي) بأن الصلات البيولوجية هي ، في آن واحد ، اصل جميع انماط الروابط العائلية ونموذجها .

تتفرع نتيجتان عن هذا الموقف المبدي . ان موقف رادكليف - براون التجريبي يفسر نفوره من تمييز **البنية الاجتماعية والعلاقات الاجتماعية** تمييزا واضحا . في الحقيقة ، ان جميع اعماله ترد البنية الاجتماعية الى مجمل العلاقات الاجتماعية القائمة في مجتمع معين . لاريب في انه شرع احيانا في التمييز بين **البنية والشكل البنيوي** . غير ان الدور الذي يمنحه للشكل البنيوي هو تزميني صرف . ان مردود رادكليف - براون ، في افكاره النظرية ، هو من اكثرها ضعفا . وقد تعرض التمييز نفسه الى نقد فورت الذي اسهم كثيرا في اشاعة تقابل آخر في ابحاثنا ، بعيد عن افكار رادكليف - براون ، وعلقت عليه انا نفسي اهمية كبيرة هو التقابل بين **النموذج والواقع** : «لا يمكن ادراك البنية مباشرة في «الواقع الحسي» .» عندما نتمسك بتعريف بنية ، نضع انفسنا في مستوى القواعد والنحو وليس في مستوى اللغة المحكية » ( فورت ، ١٩٤٩ ) .

ثانيا ، ان مماثلة البنية الاجتماعية بالعلاقات الاجتماعية التي اقترحها رادكليف - براون تحثه على القيام بتفكيك البنية الاجتماعية الى عناصر منسوخة عن ابسط اشكال العلاقات ، الذي يمكن تصوره ، اي شكل العلاقة بين شخصين : « تتألف بنية القرابة في مجتمع ما من عدد غير محدد من العلاقات الثنائية . . . في القبيلة الاسترالية ، تؤول البنية الاجتماعية كلها الى شبكة من العلاقات من هذا النمط ، والتي تقرن كل منها شخصا بآخر . . . » ( ١٩٤٠ ) . هل تكون هذه العلاقات الثنائية حقا المادة الاولى للبنية الاجتماعية ؟ افلا تعتبر بالاحرى بقايا بنية موجودة قبلا - اسفر عنها تحليل مثالي - وطبيعتها اشد تعقيدا ؟



عسى أن يعلمنا علم اللغة النبوي امورا كثيرة حول هذه المسألة المنهجية . لقد اشتغل باتيزون وميد في الاتجاه الذي بينه راد كليف - براون . فمنذ ١٩٣٦ ، تجاوز باتيزون (Noven ١٩٣٦) مستوى العلاقات الثنائية الصرفة : نظرا لتمسكه بتصنيفها في زمر . مسلما هكذا بوجود شيء آخر في البنية الاجتماعية غير العلاقات نفسها بل اكثر من هذا الشيء : ماذا ، اذا ، ان لم يكن البنية ، المرتكزة اولا على العلاقات ؟

واخيرا ، فان العلاقات الثنائية . مثلما يتصورها راد كليف - براون ، تؤلف سلسلة يمكن ان تمتد الى ما لا نهاية باضافة علاقات جديدة . من هنا نفوره من بحث البنية الاجتماعية كمنظومة . انه يخالف ، اذا ، مالىنوسكي بما يتعلق بهذه النقطة الرئيسية . تستند فلسفته الى مفهوم المستمر ؛ وقد بقيت فكرة الانقطاع غريبة عليه دائما . وهكذا نعلم جيدا عداءه لمفهوم الثقافة المشار اليه قبلا . ولا مبالاة بدروس علم اللغة .

راد كليف - براون : الملاحظ والمحلل والمصنف الفريد ، يخيب الامل غالبا عندما يريد أن يكون منظرا . فهو يكتفي بصيغ متساهلة تلائم على نحو رديء الافتراضات المطلوب اثباتها . هل نكون حقا قد فسرنا تحريمات الزواج ، عندما ثبت أنها تساعد منظومات القرابة المطابقة على الديمومة بدون تبدل ( راد كليف - براون : ١٩٤٩ ) ؟ والسماح البارزة في منظومات كرو - أوماها هل يتسنى تفسيرها كلها بمقتضى مفهوم السلالة ( ١٩٤١ ) ؟ وسانتهاز فرصة ثانية للتعبير عن شكوك أخرى . ولكن هذه التساؤلات تفسر سبب النقد اللاذع الذي تعرضت له اعمال راد كليف - براون ، على الرغم من اهميتها الذاتية .

بالنسبة لموردوك ، تؤول تفسيرات راد كليف - براون الى «مجردات شفوية» ، تتصف بصفات اسباب اولية « ( ١٩٤٩ ) . ويعبر لووي عن رأيه بالطريقة ذاتها تقريبا ( ١٩٣٧ ) . والمجادلة الحديثة بين راد كليف - براون ( ١٩٥١ ) من جهة . ولورانس وموردوك من جهة أخرى أصبحت



لاتنطوي الا على فائدة تاريخية ، ولكنها توضح ايضا المواقف المنهجية  
ليؤلاء المؤلفين . لقد توفر ، منذ ١٩٤٩ ، وصف جيد ، قدمه لويد وارنر  
لمنظومة القرابة الاسترالية ، مورنجن (٢٢) ؛ ومع ذلك بقيت بعض الشكوك  
ولاسيما بما يتعلق بـ «اغلاق» المنظومة المسلم بها افتراضا ، وانما يتعذر  
التحقق منها عمليا .

من الغريب ان المسألة ، بالنسبة الى راد كليف - براون ، غير  
موجودة . لو اقتصر كل تنظيم اجتماعي على اندماج علاقات بين شخصين  
لكانت المنظومة قابلة للمد الى ما لانهاية : فلكل فرد ذكر ، توجد ، نظريا  
على الاقل ، امرأة تكون معه في علاقة بنت الخال ( نمط القرين المقرر في  
المجتمع موضوع البحث ) . ومع ذلك ، تبرز المسألة على صعيد آخر :  
لان الاهالي اختاروا التعبير عن العلاقات ما بين الاشخاص بواسطة نظام  
طبقات ، وان وصف وارنر ( كما اعترف نفسه بذلك ) لا يسمح بأن نفهم  
كيف ان شخصا معينا ، على الاقل في بعض الحالات ، يستطيع ان يلبي ،  
في آن واحد ، مع قاعدة الزواج التفصيلية و - بفضل بعض التحولات -  
بعبارة اخرى ، اذا كان يقدم درجة القرابة المطلوبة سوف لا يقع في الطبقة  
الموافقة . والعكس بالعكس .

ابتكر لورانس وموردوك ، للتغلب على هذه العقبة . منظومة تتطابق ،  
في آن واحد . مع قاعدة الزواج التفصيلية و - بفضل بعض التحولات -  
مع منظومة الطبقات التي وصفها وارنر . ولكن ، يتعلق الامر هنا  
بلعبة مجانية . سرعان ما يتضح انها تثير من الصعوبات الجديدة  
اكثر مما تحل من الصعوبات القديمة . لقد سبق ان اصطدمت  
المنظومة التي جدها وارنر بعقبة كبيرة : فقد كانت تنطوي  
على ان الاهالي يدركون بوضوح علاقات قرابة بعيدة جدا بحيث كان  
افتراض ذلك قد اصبح . سيكولوجيا . بعيد الاحتمال . لعل حل لورانس

---

(٢٢) انظر بشأن ما توصلت اليه حالة هذه المسألة ، م. برننت ، نظام « مورنجن »  
الاجتماعي ، في الانثروبولوجي الامريكي ، مجلد ٥٧ ، ع ١ ، ١٩٥٥ .



وموردوك يتطلب اكثر من ذلك . يمكن التساؤل ، والحالة هذه ، ماذا كانت المنظومة المستورة او المجهولة ، التي تصلح لعرض النموذج الشعوري ، وانما غير الموفق ، الذي اقتبسه المورنجن مؤخرا من جيران مزودين بقواعد مختلفة جدا عن قواعدهم : لا ينبغي ان تكون أبسط من هذا الاخير ، وليس اشد تعقيدا (٢٤) .

ان موقف موردوك المنهجي والشكلي يعارض موقف راد كليف - براون التجريبي والطبيعي . بيد ان موردوك يبقى كخصمه تقريبا، مشبعا بروح سيكولوجية وحتى بيولوجية ، تدفعه نحو فروع محيطية ، مثل التحليل النفسي وسيكولوجية السلوك . فهل ينجح هكذا في التحرر من التجريبية التي تثقل بهذا القدر على تفسيرات راد كليف - براون ؟ يمكن الشك في ذلك ، اذ ان هذا اللجوء الخارجي يضطره لترك فرضياته الخاصة ناقصة او لاكمالها باستعارات تضفي عليها طابعا هجينا ، وتناقض احيانا الهدف الاولي المصوغ بعبارات اتنولوجية . فبدلا من ان يعتبر موردوك منظومات القرابة كوسائل اجتماعية معدة للقيام بوظيفة اجتماعية ، ينتهي به الامر الى معالجتها كنتائج اجتماعية للمقدمات المنطقية الموضوعة بعبارات البيولوجيا وعلم النفس .

---

(٢٤) كان وارنر يفترض منظومة ذات سبع سلالات تعادل سبع طبقات ، واستماض عنها لورانس وموردوك بمنظومة ذات ثمانى سلالات و ٢٢ طبقة ، واقترحت في الفترة نفسها ، البنيات الاولية للقرابة ، (١٩٤٩) ، تقليص مخطط وارنر الى اربع سلالات احداها غامضة . وفي عام ١٩٥١ ، استأنف ليتش ، الاتنولوجي الانجليزي ، مفهومى ، محاولا الدفاع عنه ضدي ، ناسبا الى مفهوم اخر ارجله لحاجات القضية ( انظر ليتش في مجلة معهد الانثروبولوجيا الملكي ، مجلد ٨١ ، ١٩٥١ ) . في المقال المذكور في الحاشية السابقة ، يقف برنندت عند رقم ٣ سلالات . وقد خدع بليتش عندما كان يؤلف مقاله ، فاراد فيما بعد ان يعترف ، محادثة ومكاتبه ، بانني كنت توصلت ، على اساس استنتاجي بعث الى حل هو اكثر الحلول المقدمة حتى ذلك الوقت قريبا من الحل الذي تحقق منه ميدانيا . وقد شكل تفسيري عن منظومة مورنجن موضوع تحليل واضح ونافل قام به دوجونغ في عام ١٩٥٢ ( نظرية ليفي - ستروس عن القرابة والزواج ) .



يمكن النظر في الاسهام الذي قدمه مورودوك الى الدراسات البنيوية من وجهين . اولاً، رغب في تجديد المنهج الاحصائي . وكان تايلر قد استخدمه للتحقق من بعض العلاقات المتبادلة المفترضة واكتشاف بعضها الاخر . ولقد ساعد استخدام التقنيات الحديثة مورودوك على القيام بانجازات في هذا الاتجاه .

كثيراً ما اشير للعقبات التي يواجهها المنهج الاحصائي في الانتولوجيا ( لووي ، ١٩٤٨ ) . وبما ان مورودوك يعلم ذلك كأي شخص آخر ، ساكتفي بالتذكير بخطر الحلقة المفرغة : ان صحة علاقة متبادلة ، ولو قائمة على تواتر احصائي مدهش ، تتعلق في نهاية الامر بصحة التقطيع الذي استخدم في تعريف الظاهرات المرتبطة فيما بينها . وبالمقابل ، يبقى المنهج فعالاً لنقض العلاقات المتبادلة المقبولة خطأ . ومن هذه الناحية السلبية والنقدية يمكن اعتبار بعض نتائج مورودوك اموراً مقررّة .

وكذلك اجتهد مورودوك في اعادة صياغة التطور التاريخي لمنظومات القرابة ، او على الاقل تحديد بعض خطوط هذا التطور الممكنة او المحتملة . باستثناء بعض الخطوط الاخرى . وهكذا ينتهي الى نتيجة مفاجئة : لعل منظومة القرابة من نمط هاواي تمثل شكلاً بدائياً اكثر مما يعتقد في الغالب ( منذ ان تصدى لووي الى فرضية لويس مورغان المشابهة ) . لتحاذر مع ذلك من ان مورودوك لا يتأمل في مجتمعات حقيقية ، ملاحظة في قرينتها التاريخية والجغرافية ومعتبرة كمجموعات منظمة ، بل في مجردات وحتى مجردات من الدرجة الثانية تقريباً : فهو يبدأ بعزل التنظيم الاجتماعي عن جوانب الثقافة الاخرى ، واحياناً منظومات القرابة عن التنظيم الاجتماعي ، ثم يقطع كيفياً التنظيم الاجتماعي ( او منظومة القرابة ) الى قطع واجزاء ، بحسب المبادئ المستوحاة من المقولات التقليدية للنظرية الانتولوجية بدلاً من تحليل واقعي لكل جماعة . وفي هذه الحالة تبقى صياغته التاريخية الجديدة ايدولوجية : اذ انها تكمن في تجريد العناصر المشتركة في كل مرحلة من اجل تحديد المرحلة السابقة مباشرة ، وهكذا . واضح ان مثل هذا المنهج لا يمكن ان يفضي الا الى



نتيجة واحدة : ان الاشكال الاقل تنوعا ستظهر كالأشكال الأكثر قدما ، وان الاشكال المعقدة سترى نفسها وقد اعطيت مواقع حديثة تدريجيا ، بسببة تعقيدها . قليلا كما لو كان يعمل على رد الحصان المصري الى نوع الفقريات ، بدلا من ارجاعه الى نوع **الفرس المتحجر** .

التحفظات السابقة لاتقصد الحط من مزايا موردوك : فقد جمع وثائق وافرة ومهمة غالبا : وطرح بعض المسائل . على ان تقنيته تبدو بالضبط اصلح لاكتشاف المسائل وتعيينها من حلها . ومنهجه يبقى ايضا مشربا بروح ارسطوطاليسية ، وربما يترتب على كل علم ان يمر من هناك . انه يتصرف في الاقل تصرف تلميذ جيد لارسطو اذ يحزم بان « الاشكال الثقافية تم على صعيد التنظيم الاجتماعي ، عن درجة من الاضطراب والامثال لمقتضيات الفكر العلمي ، لاختلاف اختلافها جوهريا عن درجة الاضطراب التي عودتنا عليها العلوم الطبيعية » (١٩٤٩) .

القارئ الذي سيرجع الى التميزات المعروضة في بداية هذا المقال ، سيلاحظ ان راد كليف — براون ينزع الى **خط الملاحظة والتجريب** ، فيما لايفرق موردوك تفريقا كافيا بين النماذج **الاحصائية** والنماذج **الالية** : يحاول بناء نماذج آلية بواسطة منهج احصائي ، وتلك مهمة مستحيلة ، في الاقل ، بالطريقة المباشرة التي هي طريقته .

قد يمكن تمييز اعمال لووي (٢٥) ، قياسا ، كجهد عنيد للإجابة على سؤال واحد : **ماهي الوقائع** ؟ قلنا ان هذا السؤال ، حتى بالنسبة للبنىوي ، هو الاول الذي تنبغي الاجابة عليه ، وانه يوجه الاسئلة الاخرى كافة . تبدا ابحاث لووي الميدانية وتفكيره النظري في عهد زخرت الاتنولوجيا فيه بالاراء المسبقة الفلسفية ، وتكللت بهالة من التصوف السوسيولوجي . وقد اخذ عليه احيانا انه رد على هذا الوضع بصورة سلبية بحتة ( كروبر ، ١٩٢٠ ) : كان يجب ذلك . في ذلك الوقت كانت



المهمة تكمن في البرهان على **مالم تكنه الوقائع** . اذا ، لقد اخذ لووي بتجاعة يفكك الانظمة التعسفية والعلاقات المتبادلة المزعومة . فحرر هكذا طاقة فكرية مانزال نستمد منها . ولعل كشف اسهاماته الايجابية اكثر صعوبة ، بسبب التكتم الشديد في صياغة افكاره . وبسبب نفوره من الانشاءات النظرية . الم يعرف نفسه في مكان ما ك «متشكك نشيط؟» ومع ذلك هو الذي كان منذ ١٩١٥ يبرر باحدث الاساليب دراسات القرابة: « ان جوهر الحياة الاجتماعية نفسه يمكن ان يحلل بصورة دقيقة تبعا لطريقة تصنيف الاقارب والانساب » ( ١٩١٥ ، ١٩٢٩ ) . وكان يعكس ، في المقال ذاته ، المنظور التاريخي الدقيق الذي كان يحد الافق الاتنولوجي ، دون السماح بادراك العناصر البنيوية المستعملة عالميا ؛ وكان يعرف الزواج الخارجي بالفاظ وراثية كبنية وهمية تأسيسية تسبب التأثيرات ذاتها حيثما تكون ماثلة ؛ دونما حاجة الى التذرع باعتبارات تاريخية - جغرافية ، لفهم التماثلات بين مجتمعات بعيدة .

بعد ذلك بعدة سنوات ، يفند لووي « المركب الامومي » ( ١٩١٩ ) ، مستخدما طريقة كان من المفروض ان تؤدي الى نتيجتين اساسيتين بالنسبة للبنوي . فاذا ينكر ضرورة تفسير كل سمة ذات مظهر امومي كبقية او اثر من آثار « المركب » ، كان يسمح بتحليلها الى متغيرات . وثانيا ، كانت العناصر المحررة على هذه الصورة تصبح مهياة لوضع لائحة التبديلات بين الخصائص الفرقية لمنظومات القرابة ( لووي ، ١٩٢٩ ) . وهكذا كان يفتح ، بطريقتين اصيلتين بالتساوي ، الباب على دراسات بنيوية . من جهة ، منظومة التسميات ، ومن جهة اخرى العلاقة بينها وبين منظومة المواقف . وقد اتبع بعضهم هذا الاتجاه الاخير (راد كليف - براون ، ١٩٢٤ ، ليفي - ستروس ، ١٩٤٥ ) ( ٢٦ ) .

كذلك نحن ندين الى لووي باكتشافات اخرى . اولها ، بلا ريب ، هو انه اثبت الطابع الثنائي الخطر لعدد من المنظومات المعتبرة وحيدة



انخط ( ١٩٢٠ ، ١٩٢٩ ) ؛ وبرهن على التأثير الذي مارسه طريقة السكن في نمط النسب ( ١٩٢٠ ) ، و فرق تصرفات الحشمة او الاحترام العائلية ، وتحريم سفاح القربى ( ١٩٢٠ ) . لقد كان حريصا دوما على بحث الانظمة الاجتماعية من زاوية مزدوجة : فهو الذي قدم لنا دراسات مفصلة تتناول القواعد التأسيسية من جهة ، وانما هي ايضا عبارات متوسطة لردود الفعل النفسية الفردية ( في اتجاه يناقض احيانا القواعد ويعدل اتجاهها دائما ) ، تعد من افضل الدراسات واحسنها توازنا في الادب الاتنولوجي ، على الرغم من النقد الشديد الذي وجه الى تعريف الثقافة الشهير الذي وضعه ( ١٩٣٥ ، ١٩٤٨ ) ، ووصفه « بالتنافر » . واخيرا ، ان الدور الذي قام به لووي في تطوير الدراسات الامريكية الجنوبية معروف . فلقد ساهم اسهاما مباشرا او غير مباشر ، بنصائحه او تشجيعاته ، في فتح مجال صعب ومهمل تماما للاتنولوجيا .

٤ - الديناميكا الاجتماعية : بنيات التبعية

### ( ا ) ترتيب العناصر ( افرادا وفئات ) في البنية الاجتماعية

لا حاجة لعرض موقفنا الشخصي هنا من المسائل السابقة . فانه يظهر بما فيه الكفاية خلال هذا الفصل على الرغم من جهودنا المبذولة باتجاه الموضوعية . بالنسبة لي ، تؤلف منظومات القرابة وقواعد الزواج والنسب مجموعة مترابطة وظيفتها ضمان استمرار الجماعة الاجتماعية ، مقاطعة ، بصورة نسيج ، علاقات الدم مع العلاقات القائمة على المصاهرة . وبذلك نأمل في ان نكون قد اسهمنا في توضيح سير عمل الالة الاجتماعية ، مستخرجين دائما النساء من اسرها الدموية لاعادة توزيعها في نفس العدد من الجماعات العائلية ، التي تتحول بدورها الى اسر عصبية ، وهكذا ( ٢٧ ) . لعل هذه الالة ، عند غياب التأثيرات الخارجية ، تعمل الى مالا نهاية ، وتحفظ البنية الاجتماعية بطابع سكوني . بيد ان الامر ليس كذلك .

( ٢٧ ) راجع ، حول هذه النقطة ، لبني - ستروس ، الاسرة ، في الرجل والثقافة والمجتمع ، مطبوعات جامعة اكسفورد ، ١٩٥٦ ( غير مكرر في هذا الكتاب ) .



إذا ، ينبغي ادخال عناصر جديدة في النموذج النظري ، يتمكن تدخلها من تفسير التحولات التزمنية الطارئة على البنية في الوقت الذي تفرض فيه الاسباب التي تحول دون البنية الاجتماعية من الايلولة الى منظومة قرابة . ثمة ثلاث طرق مختلفة للاجابة على هذه المسألة المزدوجة .

سنتساءل اولاً ، كما درجت العادة ، ماهي الوقائع . انصرفت سنوات منذ ان كان لووي يأسف لفقر الاعمال الانتروبولوجية بصدد التنظيم السياسي . وسنسجل بهذا الصدد بعض الانجازات التي ندين بها الى لووي نفسه ، في اعماله الاكثر حداثة ، على الاقل بما يتعلق بامريكا الشمالية ( ١٩٢٧ ، ١٩٤٨ ) والى المؤلف العظيم عن افريقيا ، بادارة فورتس وايفانس - بريتشارد ( ١٩٤٠ ) . وقد وضع لووي على نحو مفيد بعض المقولات الاساسية ، مثل : الطبقات الاجتماعية ، « الجمعيات » ، الدولة .

وتقوم الطريقة الثانية على ربط الظاهرات التابعة الى مستوى معزول قبلاً ، اي ظاهرات القرابة مع ظاهرات المستوى الاعلى مباشرة ، ما امكن ذلك . وعندئذ تطرح مسألتان : ١ - هل تستطيع البنيات القائمة على القرابة الكشف من نفسها عن خصائص دينامية ؟ ٢ - كيف تقاوم بنيات التواصل وبنيات التبعية بعضها بعضاً ؟ المسألة الاولى هي مسألة التربية : في الواقع ، كل جيل يجد نفسه ، في لحظة معينة ، في علاقة تبعية او تسلط بالجيل الذي يتقدمه او الجيل الذي يليه . هكذا اختارت مارغريت ميد وغيرها طرح المسألة على هذه الصورة .

توجد كذلك طريقة عمل اكثر تجريداً ، تكمن في البحث عن علاقات متبادلة بين بعض الاوضاع ( السكنية ) في بنية القرابة ( وقد اقتصرنا على مصطلحاتها اللغوية ) والتصرفات ( الدينامية ) المقابلة ، مثلما تظهر في الحقوق والواجبات والالتزامات من جهة ، والامتيازات والمحرمات ، الخ ، من جهة اخرى .



يرى راد كليف-براون امكان تحقيق تطابق الحدود بين ماقد يسمى **منظومة المواقف ومنظومة التسميات** . كل حد من حدود القرابة يطابق سلوكا مقررًا : ايجابيا او سلبيا ، وكل تصرف فرقي يسند اليه مفهوم بواسطة حد . واكد آخرون تعذر تحقيق مثل هذه الصلة المشتركة في الممارسة ، او اقتصارها على مستوى مقارنة بدائية .

وقد مت ، انا ، تفسيرًا مختلفًا ، قائما على علاقة جدلية بين المواقف والتسميات . تميل التصرفات الفرقية بين الاقارب الى الانتظام على غرار الترمينولوجيا ، ولكنها تؤلف كذلك وسيلة لحل الصعوبات ، والتغلب على التناقضات اللازمة لهذه الترمينولوجيا ذاتها . وهكذا فان قواعد اسلوب بين الاقارب ، في مجتمع ما ، تعبر عن محاولة لحل التناقضات الناجمة عن المنظومة الترمينولوجية وقواعد المصاهرة . وكلما نزعت قواعد السلوك الى التكون في نظام . كلما ظهرت تناقضات اخرى تؤدي الى تنظيم الترمينولوجيا تنظيما جديدا يؤثر في المواقف ، وهكذا ، الا خلال فنرات توازن نادرة سرعان ماتتعرض للخطر (٢٨) .

---

(٢٨) في كتاب صغير كرسه هو مانس وشنايدر لتنفيذ البنيات الاولى للقرابة (مصدر مذكور) ، يحاولان رد قواعد الزواج التفضيلية الى منظومة المواقف . ويثوران على المبدأ المطروح في البنيات ، القائل بعدم وجود صلة ضرورية بين الزواج الامومي الوحيد الجانب او الابوي الوحيد الجانب من جهة ، وطريقة النسب - الابوي والامومي - من جهة اخرى . وتأيبدا لفرضيتهما الخاصة ، القائلة بان الزواج الامومي الوحيد الجانب يرتبط بالنسب الابوي ، يتلوعان بالارتباطات المتبادلة الاحصائية التي لا تبرهن على شيء يذكر . في الواقع ، ان المجتمعات ذات النسب الابوي اكثر عددا من المجتمعات ذات النسب الامومي ؛ اذف ان الزواج الامومي الوحيد الجانب نفسه هو اكثر تواترا من الزواج الابوي الوحيد الجانب . اذا ، لو كان التوزع يجري صدفة ، لكان عدد المجتمعات المتميزة بانضمام النسب الابوي والزواج الامومي الوحيد الجانب اعلى من عدد المجتمعات الاخرى ، ولكانت العلاقة المتبادلة التي تمسكها مجردة من المعنى . وقد استأنف موردوك دراسة هذه العلاقة المتبادلة المفترضة على عينة اهم ( ٦٤ مجتمعا ) فانتهى الى : « ان التوزع العالمي لهذه العلاقات المتبادلة لهو على درجة من الضعف بحيث أنه يدعو الى الشك في التفسير النظري المقترح » .



وتطرح مسألة اخرى عند بحث المجتمعات التي لاتوجه فيها منظومة القرابة المصاهرات الزوجية بين الانداد . ما الذي يحدث ، في الواقع ، اذا كان شركاء المقايضات الزوجية من جماعات متدرجة اجتماعيا ، فعلا او قانونا ، من الناحية السياسية او الاقتصادية ؟ نحن مسوقون ، بهذه الطريقة غير المباشرة . الى بحث مؤسسات شتى : اولا ، نظام تعدد الزوجات ، الذي اثبت انه يرتكز احيانا الى دمج شكلين من الضمانات ، احدهما جماعي وسياسي ، والثاني فردي واقتصادي (٢٩) ؛ ثم فرط تعدد الزوجات ( او ندرة الزوجات ) . لعل هذه المسألة الاخيرة ، التي لاقت الاهمال حتى الان ، تستحق دراسة متأنية ، تتعلق بها نظرية ملازمة لنظام الشيع . و - بصورة غير مباشرة - لجميع البنيات الاجتماعية القائمة على تمييز الاوضاع .

اما الطريقة الثالثة والاخيرة فتتسم بطابع اشد شكلية من السابقتين . تكمن هذه الطريقة في دراسة قبلية لجميع انماط البنيات التي يمكن

---

= وأنا اصر على رأيي ، حسب العبارات نفسها التي استعملتها في بداءة الامر ، بعدم وجود صلة ضرورية بين زواج بنت العممة وابن الخال الوحيد الجانب وبين طريقة النسب ، بعبارة اخرى ارى ان ايا من التركيبات الممكنة لاينطوي على تناقض . ومع ذلك ، قد يحدث على صعيد التجربة ان يرتبط نمطا الزواج بطريقة النسب هذه او تلك . لو كان الامر كذلك لاستوجبت هذه **العلاقة التبادلية الاحصائية** ، لثلا تخلط مع **الصلة المنطقية** ( تفسيرا . وقد اميل الى البحث عن هذا التفسير في اتجاه التغير الخاص بالمجتمعات الامومية الذي يصعب عليها تبني دورات تبادل طويلة ، في حين ان دورات الزواج القصيرة جدا تتلاءم على نحو افضل مع التجاذب الذي تشكل المجتمعات الامومية مسرحه دائما . ويبدو لي تفسير هومانس وشنايدر مرفوضا بأكمله : ذلك انهما يفسران تفضيل المجتمعات الابوية للزواج الامومي الوحيد الجانب باعتبارات نفسية كانتقال ارتباطات المراهق العاطفية نحو سلالة الخال . لو كان الشأن كذلك ، لكان الزواج الامومي ، في الواقع ، اكثر تواترا ، ولما ظهرت الحاجة عندئذ الى تقريره . وبصدد حالة خاصة ، يعودان ببساطة الى النظرية النفسية التي وضعها ويستمارك من اجل بيان تحريم سفاح القربى . وكما وددنا لو ان الانتولوجيا قد تخلصت نهائيا من هذا الشطط القديم .

(٢٩) ليفي - ستروس ، المدارات الحزينة ، مصدر المذكور .



تصورها ، الناجمة عن علاقات التبعية والتسلط غير المقصودة . ان المعالجة الرياضية التي قام بها رابو بورت ( ١٩٤٩ ) لظواهرات التسلط الدورية لدى الدجاجات تفتح آفاقا شيقة بهذا الصدد . لاريب في أن هذه السلاسل الدورية وغير المتعدية [ اللازمة ] تبدو على علاقة ضئيلة بالبنيات الاجتماعية التي تستهويننا مقارنتها بها . ان البنيات الاجتماعية ( مثل « دائرة كافا » في بولينيزيا ) متعددة دائما وغير دورية : فالشخص الذي يجلس في الخلف يستبعد بالتعريف من الصدارة (٢٠) .

وبالمقابل ، تثبت دراسة منظومات القرابة ، في بعض الشروط ، أن تحول نظام متعدد وغير دوري الى نظام لازم ودوري ليس متعذر التصور . يمكن مراقبة ذلك في مجتمع يتبع نظام تعدد الزوجات مع تفضيل الزواج بابتنة الخال . يتألف هذا النظام من سلسلة منتهية في أحد طرفيها بفتاة من مرتبة أعلى ، ومن ثم غير قادرة على العثور على زوج غير ادنى منها ، وفي طرفها الآخر ، بصبي محروم من زوجة الى الابد ( ان جميع بنات الجماعة باستثناء اخته ، هن من مرتبة أعلى من مرتبته ) . وبالتالي ، فاما ان المجتمع موضوع البحث ينوء تحت تناقضاته ، واما انه ينبغي لنظامه المتعدي وغير الدوري ان يتحول الى نظام لازم ودوري ، مؤقتا او محليا (٢١) .

(٢٠) يبدو لي هذا التحفظ زائدا اليوم ( ١٩٥٧ ) . نشة مجتمعات تنطوي على دورات تدرجية وغير متعددة ، شبيهة تماما بالنقاويات [ الطيور ] . مثال ذلك جزر فيجي التي كان سكانها منظمين حتى بداية القرن العشرين في اقطاعات متحدة فيما بينها بعلاقات تبعية اقطاعية وبحيث كانت احداها ( ا ) ، في بعض الحالات ، خاضعة لـ ( ب ) ، و ( ب ) لـ ( ج ) ، و ( ج ) لـ ( د ) و ( د ) لـ ( ا ) . وقد وصف هوكار وشرح هذه البنية غير المفومة للوهلة الاولى ، ملاحظا وجود شكلين اقطاعيين في فيجي : الاقطاع بالمادة والاقطاع بالغزو . فاقطاعة ( ا ) قد تخضع تقليديا لـ ( ب ) و ( ب ) لـ ( ج ) و ( ج ) لـ ( د ) ، في حين أن ( د ) رضخت مؤخرا ، اثر حرب مشؤومة الى ( ا ) . ليس فقط ان البنية المنحققة على هذه الصورة هي بنية **النقاويات** نفسها ، بل ان النظرية الانتولوجية قد تقدمت بضعة سنوات على التفسير الرياضي ، اذ ان هذا التفسير يقوم على التمييز بين متغيرين يعملان بتفاوت معين ، مما يطابق وصف هوكار تماما .

(٢١) انظر بهذا الشأن ك. غوغ ، في مجلة معهد الانتروبولوجيا الملكي ، مجلد ٨٥ ،

١٩٥٥ ، ص ص ٤٧ - ٤٨ .



هكذا تدخل في دراساتنا مفاهيم مثل الانتقالية والنظام والدورة التي تتلاءم مع معالجة شكلية وتسمح بتحليل الانماط المصممة للبنى الاجتماعية التي يتسنى فيها تكامل مستويي الانتقال والتبعية . هل سنذهب ايضا الى ابعد من ذلك ، حتى تكامل الانظمة الراهنة والافتراضية ؟ ان مايسمى « نظاما اجتماعيا » في معظم المجتمعات البشرية ، يتعلق بنمط متعدد وغير دوري : لو كان ( ا ) اعلى من ( ب ) ، و ( ب ) اعلى من ( ج ) ، لوجب ان يكون ( ا ) اعلى من ( ج ) ، ولما امكن ان يكون ( ج ) اعلى من ( ا ) . بيد ان المجتمعات ذاتها التي تخضع عمليا الى هذه القواعد تتصور انماطا اخرى من الانظمة التي قد تسمى « كامنة » او « مثالية » ، سواء على صعيد السياسة او الاسطورة او الدين ، وان هذه الانظمة تكون احيانا غير متعددة ودورية . مثال ذلك قصص الملوك الذين يتزوجون الراعيات ، او نقد الديمقراطية الامريكية من قبل ستاندال ، كمنظومة يتبع فيها الجنتلمان اوامر بقاله .

## ب - نظام الانظمة

يشتمل المجتمع ، في نظر الاتنولوجي ، على جملة من البنيات المتطابقة مع مختلف انماط الانظمة . منظومة القراية تقدم وسيلة لترتيب الافراد حسب عدد من القواعد ، والتنظيم الاجتماعي يقدم وسيلة اخرى ، وتراكم المسافات الاجتماعية او الاقتصادية يقدم وسيلة ثالثة . وجميع بنيات النظام هذه يمكن تنسيقها ، شريطة كشف العلاقات التي تربط بينها وطريقة استجابتها لبعضها بعضا من الناحية التزامنية . هكذا ، حاول مير ( ١٩٤٩ ) ، ليس بلانجاح ، بناء نماذج عامة تدمج خصائص مختلف النماذج الخاصة ( القراية ، التنظيم الاجتماعي ، العلاقات الاقتصادية ، الخ . ) .

ان هذه المحاولات الرامية الى صياغة نموذج كلي لمجتمع معين ، تضع الاتنولوجي امام صعوبة بحثت في بداية هذا الفصل : الى اي حد



تتطابق مع الواقع الطريقة التي يتصور بها مجتمع ما مختلف بنيات نظامه،  
والبنيات التي تربط بينها ؟ لقد اشرت قبل ذلك الى امكان وجود اجوبة  
عديدة ، تبعا للوثائق المدروسة . ولكننا ، حتى الان لم نبحث سوى  
انظمة « معاشة » اي انظمة مرتبطة بواقع موضوعي تتسنى دراستها من  
الخارج ، بصرف النظر عن تصور الناس لها . وسيلاحظ الان ان الانظمة  
« المعاشة » تفترض دائما انظمة اخرى ، لابد من اخذها بعين الاعتبار لفهم،  
ليس الانظمة السابقة فحسب ، بل ايضا الطريقة التي يحاول بها كل  
مجتمع دمجها في كل منظم . ان بنيات هذه الانظمة الاخيرة « المتصورة »  
وغير المعاشة لاتطابق أي واقع موضوعي ، وهي ، بعكس الاولى ، تتنافى  
مع الرقابة التجريبية ، لانها تمضي الى حد الاستناد الى تجربة نوعية  
تختلط بها احيانا . والرقابة الوحيدة التي يمكن اخضاعها لها ، اذا،  
لتحليلها ، هي رقابة انظمة النمط الاول ، او الانظمة « المعاشة » . ان  
الانظمة « المتصورة » تلائم مجال الاسطورة والدين . ويمكن التساؤل  
ما اذا كانت الايديولوجيا السياسية للمجتمعات المعاصرة لاتتعلق كذلك  
بفئة الانظمة هذه (٢٢) .

لقد اثبت راد كليف - براون ، في اثر دوركهام ، ضرورة دراسة  
الوقائع الدينية كجزء لايتجزأ من البنية الاجتماعية . ان دور الاتنولوجي،  
في رايه ، هو وضع علاقات متبادلة بين مختلف انماط الاديان ومختلف  
انماط التنظيمات الاجتماعية ( ١٩٤٥ ) . واذا كان علمه الاجتماعي الديني  
ينتهي اخيرا الى الاخفاق ، فذلك راجع ، على ما يبدو ، الى سببين . اولاً،  
ربط المعتقدات والطقوس بحالات انفعالية ربطا مباشرا . ثانياً، اراد التوصل  
دفعة واحدة الى تعبير عام عن العلاقة بين المجتمع والدين ، فيما نحتاج،  
خاصة ، الى دراسات واقعية تتيح بناء سلسلات منتظمة للتغيرات

---

(٢٢) تحاول هذه الفقرة صياغة التمييز الماركسي بين البنية التحتية والبنية الفوقية،  
بلغة مألوفة لدى الانثروبولوجيين الانجلو ساكسونيين ، مما يبرهن على ضعف الانتقادات  
التي وجهها الي غورفيتش ( انظر بهذا الشأن الفصل السادس عشر من هذا الكتاب ) .



المتلازمة . وقد نتج عن ذلك نوع من زوال الحظوة الذي يضغط بشدة على الانتولوجيا الدينية . بيد أن الاساطير والطقوس والمعتقدات الدينية تؤلف مجالا مليئا بالوعود بما يتعلق بالدراسات البنيوية ، وان الابحاث الحديثة ، على ندرتها ، تبدو منتجة على نحو خاص .

لقد شرع عدد من المؤلفين مؤخرا في دراسة المنظومات الدينية كمجموعات ذات بنية . وثمة دراسات احادية ( رادان ، **طريق الحياة والموت** ، ١٩٤٥ برندات ، **كونابيبى** ، ١٩٥١ ) ، تستوحي من هذا المفهوم . وبذلك يكون السبيل مفتوحا امام ابحاث منهجية يقدم كتاب ريشار ، **دين نافاهو** ( ١٩٥٠ ) مثالا جيدا عليها . ولكننا سوف لانهمل ، لهذا السبب ، التحليلات التفصيلية التي تتناول عناصر دائمة وغير دائمة للتصورات الدينية لدى شعب معين ، خلال فترة زمنية قصيرة نسبيا ، مثلما تصورها لوي .

وعسى أن نتوصل عندئذ الى أن نضع ، في الانتولوجيا الدينية ، هذه « النماذج » على نطاق صغير ، المعدة للتحليل المقارن . . . للتغيرات المتلازمة . . . مثلما تفرض نفسها في كل بحث يرمي الى تفسير الوقائع الاجتماعية » ( نادل ، ١٩٥٢ ) . سوف لاتسمح هذه الطريقة الا بتقدم بطيء ، ولكنها ستقدم نتائج ستعد بين افضل النتائج متانة واكثرها اقناعا ، التي يمكن الامل فيها بصدد التنظيم الاجتماعي . وقد برهن نادل قبل ذلك على وجود علاقة متبادلة بين مؤسسة الشامانية وبعض المواقف السيكولوجية المميزة للمجتمعات المطابقة ( ١٩٤٦ ) . وقارن دو ميزيل وثائق هندية اوروبية صادرة عن ايزلندا وايرلندا والقوقاز ، فتوصل الى تفسير شخصية اسطورية ظلت لغزا الى ذلك الحين ، وربط دورها وتظاهراتها ببعض السمات النوعية للتنظيم الاجتماعي المتبع لدى الاقوام المدروسة ( ١٩٤٨ ) ؛ وعزل ويتفوجل وغولد فرانك التغيرات المهمة لبعض المواضيع الاسطورية لدى هنود بويبلو ، وربطها بالبنية التحتية الاجتماعية الاقتصادية لكل جماعة ( ١٩٤٣ ) . واثبتت مونيكاهونتر ان المعتقدات السحرية كانت ترتبط مباشرة ببنية الجماعة الاجتماعية



، هونتير - ويلسون ، ١٩٥١ ) . جميع هذه النتائج - مضافة الى اخرى  
ينعذر شرحها هنا لضيق المكان - تبعث الامل في اننا سنكون قادرين ،  
ذات يوم ، على فهم ، ان لم يكن وظيفة المعتقدات الدينية في الحياة  
الاجتماعية ، فعلى الاقل ، الاليات التي تتيح لها مباشرة هذه الوظيفة .

بضعة كلمات بمثابة خاتمة . بدأت دراستنا بتحليل مفهوم النموذج،  
وهو الذي يظهر ثانية في نهايتها ايضا . ان الانتروبولوجيا الاجتماعية  
علم فتي ؛ فمن الطبيعي ان تحاول بناء نماذجها على نسق ابسط النماذج،  
بين تلك التي تقدمها لها علوم اكثر تقدما . وبهذه الصورة يفسر سحر علم  
الميكانيك الاتباعي . ولكن ، الم نكن بهذا الصدد ضحية وهم ؟ وكما  
لاحظ نيومان ( ١٩٤٤ ) : « ان وضع نظرية صحيحة تقريبا عن غاز  
يحتوي على ١٠ ٢٥ جزيئا حرا لهو ابسط بكثير من وضع نظرية نظام  
شمسي يشتمل فقط على تسعة اجسام كبيرة » . وعليه فالانتروبولوجي  
الذي يبحث عن النماذج يجد نفسه امام حالة متوسطة : فالمواضيع التي  
نهتم بها - الادوار الاجتماعية والافراد المتكاملة في مجتمع محدد - هي  
اكثر عددا من مواضيع ميكانيك نيوتن ، دون ان تكون كذلك بما فيه  
الكفاية لكي تتعلق بعلم الاحصاء وحساب الاحتمالات . نحن ، اذا ، في  
ميدان هجين وغامض ؛ ووقائعا شديدة التعقيد لكي نعرض لها بهذه  
الطريقة ، وليست كذلك بما فيه الكفاية لكي نتصدى لها بالطريقة الثانية .

ان الآفاق الجديدة المفتوحة بنظرية التواصل تنتج، على وجه التحديد،  
عن مناهج اصيلة وجب اعدادها لمعالجة مواضيع - العلامات - يمكن فيما  
بعد اخضاعها الى تحليل دقيق ، مع ان عددها مرتفع جدا بالنسبة  
للميكانيك الاتباعي ، ولكنه محدود جدا لكي تطبق عليه مبادئ الديناميكا  
الحرارية . ان اللغة مكونة من وحدات شكلية - عدة آلاف - ويكفي  
بعض الحسابات المحدودة لاستخلاص اطراذات هامة في تواتر الاصوات .  
في مثل هذا الميدان ، تنخفض عتبة تطبيق القوانين الاحصائية ، في الوقت  
الذي ترتفع فيه العتبة التي يمكن بدءا منها استخدام نماذج آلية . ودفعة  
واحدة يقترب حجم الظاهرات من الحجم الذي تعود الانتروبولوجي عليه .



اذا ، ان الحالة الراهنة للابحاث البنيوية في الانثروبولوجيا ، هي كما يلي .تحقق نجاح في عزل الظاهرات التي هي من نمط تلك التي تسمح نظريتنا الاستراتيجية والتواصل بدراستها دراسة دقيقة . والوقائع الانثروبولوجية هي على مستوى قريب كفاية من مستوى الظاهرات الاخرى بحيث تعطي الامل في معالجة مماثلة . اليس من الغريب ان الانثروبولوجيا عندما تحس اكثر من اي وقت مضى بقربها من ان تصبح علما حقيقيا ، تتفتت التربة هناك حيث كان يعتقد انها صلبة ؟ الوقائع نفسها تتوارى : فعددها ضئيل جدا او مجموعة في شروط لا تسمح بمقارنتها بطمأنينة كافية . وبدون خطأ منا نكتشف اننا مساقون كعلماء نباتيين هواة ، نجني كيفما اتفق عينات غريبة ، ونسيء معاملتها ونبتريها لكي نحفظها في كتب اعشابنا . واذا بنا ندعى فجأة لترتيبها في سلسلات تامة ، وتحديد التلوينات الاصلية وقياس الاجزاء الصغيرة التي نعثر عليها مشوهة اذا لم تكن قد تلفت نهائيا .

عندما يشير الانثروبولوجي المهام التي تنتظره وكل مايجب ان يكون قادرا على القيام به ، يتسرب اليه فتور الهمة : كيف يتوصل الى ذلك بالوثائق التي يملكها ؟ ذلك تقريبا كما لو كانت الفيزياء الفضائية مدعوة لان تبني نفسها بواسطة ملاحظات الفلكيين البابليين . ومع ذلك فالاجرام السماوية هي دائما هناك ، في حين ان الثقافات الاهلية التي تقدمها لنا وثنائنا تزول بايقاع سريع او تتحول الى اشياء من نوع جديد ، حيث لايمكن ان نأمل في وجود معلومات من النمط ذاته . ان مطابقة تقنيات الملاحظة على اطار نظري متقدم عليها كثيرا وضع غريب قلما يوضحه تاريخ العلوم . ويتحتم على الانثروبولوجي المعاصر قبول هذا التحدي .







## الفصل السادس عشر

### ملحق بالفصل الخامس عشر (١)

ان السيد غورفيتش ، الذي يفلق علي تدريجيا كلما قرأته (٢) ، بهاجم تحليل البنية الاجتماعية الذي قمت به (٢) ، بيد ان حججه تقتصر في اكثر الاحيان على علامات تعجب مضافة الى شرح بعض مقاطع نصي شرحا مفرضا . لنحاول مع ذلك بلوغ جوهر المناقشة .

يعرض غورفيتش باكورة ما يعتقد انه اكتشاف : « يوجد ... بين **نظرية الصيغ** في علم النفس والبنوية في علم الاجتماع صلة مذهشة ، لم يشر اليها ، على ما اعلم ، حتى الآن » ( مصدر مذكور ، ص ١١ ) . ان غورفيتش يخدع نفسه . ذلك ان الاتنولوجيين واللغويين وعلماء الاجتماع الذين يستندون الى البنيوية يدركون الصلات التي تربطهم بسيكولوجية

---

(١) غير مطبوع ١٩٥٦ .

(٢) لقد حاولت مع ذلك سابقا وليس بدون حماسة ، انظر ليفي - ستروس ، علم النفس في القرن العشرين ، باريس ، ١٩٤٧ .

(٣) غورفيتش ، مفهوم البنية الاجتماعية ، في دفاتر علم الاجتماع الدولية ، مجلد ١٩ ، عدد خاص ، السنة ٢ ، ١٩٥٥ .

\* **gestaltisme** : نظرية الصيغة او الشكل : وهي تعتبر ادراك المجموعات والبنيات المنظمة قبل ادراك التفصيلات ، وتؤكد في جميع المجالات تأثير « الكل » في الاجزاء التي تؤلفها .



الكل . وقد قاربت بينهما بينيدكت منذ ١٩٤٣ ، مستشهدا بكوهلر وكوفكا (٤) .

كما أنني حرصت كثيرا على توضيح هذه الصلة بحيث أن مقدمة **البنيات الاولى للقرابة** ، المؤرخة في عام ١٩٤٧ ، تنتهي بتحية الى نظرية الصيغ في علم النفس : «استشهد كوهلر بعبارة ادينغتون : «ان الفيزياء تصبح دراسة البنيات » وكتب ، قبل عشرين سنة تقريبا من الان : « وفي هذا السبيل ... ستلتقى مع البيولوجيا وعلم النفس . » وستكون هذه الدراسة قد استوفت موضوعها لو ان القارئ سيشعر بعد القراءة بميله الى ان يضيف : وعلم الاجتماع » (٥) .

وكذلك شأن كروبر في كتابه الانتروبولوجيا : «ان المنظومة ، او المظهر ، هو دائما ، بالطبيعة ، شيء آخر غير مجموع اجزائه واكثر من هذا المجموع . انه يشتمل كذلك على العلاقات بين الاجزاء : اي شبكة اتصالاتها ، التي تضيف عنصرا مكلاهما . وهذا ما يعرفه علم نفس الشكل معرفة جيدة . يمكن اذا ، تعريف « شكل » ثقافة ما بأنه منظومة العلاقات بين اجزائه المؤلفة » (٦) .

واعمق من ذلك ، اخيرا ، يحاول عالم اجتماعي نروجي ، بعد أن لاحظ ايضا « أن علم الثقافة قد استلهم منذ زمن طويل ، من رسالة علم نفس الشكل ، » أن يربط البنيوية ربطا مباشرا بأحد المصادر البعيدة للفكر الصيغي ، هو فلسفة غوته الطبيعية (٧) .

اما بما يخص اللغويين البنيويين ، فكثيرا ما اعترف تروبتسكوي وجاكوبسون بدينهما ازاء نظرية الشكل ولاسيما تجاه أعمال بوهلر .

---

(٤) روث بينيدكت ، نماذج الثقافة ، كمبردج ، ١٩٢٤ ، ص ص ٥١ - ٥٢ ، ٢٧٩ .

(٥) مصدر مذكور ، الفصل الرابع عشر .

(٦) كروبر ، الانتروبولوجيا ، نيويورك ، ١٩٤٨ ، ص ٢٦٣ .

(٧) س. هولم ، دراسات حول نظرية التحولات السوسولوجية ، الدراسات

النروجية ، ع ٧ ، اوسلو ، ١٩٥١ ، ص ص ٤٠ واماكن متفرقة .



مهما تباعدت افكاري وافكار غورفيتش ، فإنها تتلاقى احيانا . بدليل المقطع التالي من مقاله : « عند العزم على دراسة انماط المجتمعات الاجمالية ( تمييزها من الانماط الاجتماعية الصغيرة او اشكال المخالطة ، ومن انماط التجمعات الخاصة ) ، يتطلب انشاء هذه التصنيفية الانطلاق من بنيات هذه المجتمعات . في الواقع ، خلافا للجماعات الخاصة (بصرف النظر عن اشكال المخالطة التي هي غير بنوية ) كل مجتمع اجمالي بدون استثناء يملك بنية ، ودراساتها هي الوسيلة الوحيدة لبناء انماط الظاهرات الاجتماعية الاجمالية واعادة انشائها . وقد مضى الى حد القول ، في **الخصائص الاجتماعية والحرية الانسانية** ، بتطابق المجتمعات الاجمالية والبنيات الاجتماعية الاجمالية . وذلك صحيح عندما نتكلم عن انماط المجتمعات الاجمالية ، وانما يستدعي تحفظات جادة عندما يتعلق الامر بمجتمع اجمالي حقيقي ، هو اغنى بكثير من بنيته ، التي ليست ، مهما كانت معقدة ، سوى جانب من الظاهرة الاجتماعية الشاملة وقطاع منها وتعبير جزئي عنها . ولكن لفهم هذه الاخيرة بتمامها ، عندما تكون شاملة ، لم نجد حلا آخر سوى الانطلاق من نمط مركب لايمكن ان يكون ، والحالة هذه الانمطا خاصا من البنية الاجتماعية الاجمالية ... » (٨) .

لو علمنا أن غورفيتش يقصد بالمجتمعات الاجتماعية تلك التي يجعل منها الاتنولوجي موضوعا له ، وأن « النمط المبني » ، الذي ذكره ، يشبه خاصة ما اعنيه ، أنا نفسي ، بنموذج ، لما تبينا جيدا مأخذه علي . لانني أنا الذي اكون هنا متخلفا عن موقعه ، نظرا لانني بعيد جدا عن الاعتقاد ، كما يؤكد ، ب « تطابق المجتمعات الاجتماعية والبنيات الاجتماعية » . أنا ارى فقط ان البنيات الاجتماعية تساعد على معرفة تلك وتصنيفها .

بيد أن غورفيتش يعترض في المقطع المذكور ، قائلا أن ما يصح بما



ينعلق بالانماط ، لا يكون كذلك في مجتمع واقعي . بأي حق ، وبأية صفة ينصب غورفيتش نفسه رقيبا علينا ؟ وما الذي يعرفه عن المجتمعات الواقعية ، هو الذي ترجع فلسفته كلها الى عبادة وثنية للمحسوس ( ممجدا غناه وتعقيده وتغيره وطابعه الفائق الوصف وعفويته الخلاقة ) ، وانما تبقى مشبعة بشعور من الاجلال المقدس بحيث ان صاحبها لم يجرؤ قط على مباشرة وصف مجتمع واقعي او تحليله ؟

ان في وسع الاتنولوجيين ، الذين امضوا سنوات من حياتهم ، مختلطين بوجود بعض المجتمعات الخاصة الواقعي ، الانتظار بهدوء الى ان يكتشف غورفيتش لديهم لامبالاة بالمحسوس شبيهة باللامبالاة التي يبديها عندما يرد تنوع آلاف المجتمعات ونوعيتها الى اربعة ( كذا ) انماط تختلط فيها انقبائل الامريكية الجنوبية كلها مع مجمل المجتمعات الاسترالية ، ميلانيزيا مع بولينيزيا ، وحيث لاتشكل امريكا الشمالية من جهة ، وافريقيا من جهة أخرى ، بعد ذلك ، سوى كتلتين متجانستين (٩) .

بما ان غورفيتش منظر صرف ، فهو يقصر اهتمامه على الجزء النظري من أعمالنا . وبما ان نظرياتنا لاتروق له ، لانها تكذب نظرياته ، فهو يدعونا الى ان نكرس انفسنا للاتنولوجيا الوصفية ؛ لعله يجني من توزيع الادوار على هذه الصورة فائدة مزدوجة ، فائدة السيادة على النظرية بمفرده ، وفائدة الوقوع على فرصة تأييد تأملاته الخاصة مجانا بالاستناد عشوائيا الى كمية كبيرة من الدراسات الوصفية ، التي يدل استعماله الكيفي لها على انه لايتكلف ، غالبا ، عناء قراءتها .

لقد كرس الاتنولوجيون ، دون انتظار نصيحة غورفيتش الذي ينتقدهم ، القسم الاكبر من حياتهم العلمية ، للملاحظة ووصف وتحليل « اشكال المخالطة » و « الجماعات » و « اقل تلونات الحياة الجماعية » ، التي تشكل ، مع البنيات ، والكائن الفردي الذي يستحيل خلطه مع الآخرين ، مجتمعات عاشوا فيها ، وقد فعلوا ذلك ، أحيانا ، بدقة تدعو الى النفور .

---

(٩) الحتميات الاجتماعية والحرية الانسانية ، الفصل الثاني ص ص ٢٠٠ - ٢٢٢ .



ولم يفكر اي منا باقامة نمط او بنية جامدين مقام هذا الواقع المرتجف .  
ان البحث عن البنيات يأتي في مرحلة ثانية ، عندما نحاول ، بعد مراقبة  
ما هو موجود ، ان نستخلص منها فقط هذه العناصر المتينة - والجزئية  
دائما - التي تسمح بالمقارنة والتصنيف . بيد أننا ، خلافا لغورفيتش ،  
لننتقل من تعريف قبلي لما يمكن تركيبه ولما يتعذر تركيبه . نحن ندرك  
جيذا استحالة العلم مقدما بمكان تأثير التحليل البنيوي ومستوى ملاحظة  
هذا التأثير . فقد علمتنا تجربتنا عن الشخص ، مرارا كثيرة ، ان اكثر  
جوانب الثقافة تغيرا وزوالا هي التي تفتح السبيل الى بنية ما ، ومن هنا  
اهتمامنا ، المتقد والمهوس تقريبا ، بالتفصيلات . ونحن نضع دائما  
امام عيننا مثال العلوم الطبيعية ، والتي قام تقدمها ، من بنية الى اخرى ،  
على اكتشاف تركيب افضل دائما بواسطة وقائع دقيقة ، كانت الفرضيات  
السابقة قد اهملتها لاعتبارها « غير بنوية » . من ذلك حواص نقطة  
راس عطارد ، « غير البنوية » ، في نظام نيوتن ، والتي اصبحت اساسا  
لاكتشاف بنية افضل بواسطة نظرية النسبية . والانتولوجيا ، هذا العلم  
المتخلف للغاية ، لان حصيلته هي هذه « البقية » من المجتمعات التي  
اعرضت العلوم الانسانية التقليدية عن الاهتمام بها ( لان هذه العلوم  
تعتبرها ، بالاحرى « غير بنوية » ) ، لايسمح لها خطها الخاص باستخدام  
طريقة اخرى غير طريقة البواقي .

ولكننا نعلم ان المجتمع الواقعي لا يؤول قط الى بنيته او ، بالاحرى ،  
بنياته ( نظرا لوجود عدد كبير منها ، على مستويات مختلفة ، ولان هذه  
البنيات المختلفة هي نفسها مركبة ، في جزء منها على الاقل ، « في بنية » )  
وكما كتبت في ١٩٤٩ ، لنقد هذا الشكل الاولي للبنوية التي يسمونها  
النفعية : « القول ان مجتمعا يعمل هو بدهية غير ان القول ان كل شيء  
فيه يعمل هو استحالة » (١٠) .

ينجم خطأ غورفيتش ، كخطأ معظم خصوم الانتولوجيا - وهم



متوفرون (١١) - عن تصورهم أن موضوع علمنا يكمن في الحصول على معرفة تامة عن المجتمعات التي ندرسها (١٢) . والتفاوت بين مثل هذا الادعاء والوسائل التي نستخدمها قد يحمل على اعتبارنا مشعوذين بحق . فكيف نفهم محركات مجتمع غريب علينا ، خلال اقامة بضعة أشهر فيه ، مع جهلنا بتاريخه ، ومعرفتنا البدائية جدا بلغته ؟ ان القلق يزداد عندما يرانا بعضهم في عجلة من أمرنا للاستعاضة عن هذا الواقع ، الذي يفوتنا ، باختراالات . غير أن هدفنا الاخير ، في الحقيقة ، لايقوم على معرفة ماهي المجتمعات موضوع دراستنا ، كل منها لحسابه الخاص ، بقدر مايقوم على اكتشاف الطريقة التي تختلف بها عن بعضها بعضا . وكما في علم اللغة ، تؤلف هذه الفروقات التفاضلية موضوع الانتولوجيا الخاص . والى الذين سينكرون امكان تحديد العلاقات بين كائنات لم تكتمل معرفة طبيعتها ، اسوق هذه الملاحظة التي وضعها عالم طبيعي كبير : « يحدث ، غالبا ، في المورفولوجيا أن المهمة الاساسية تكمن في مقارنة اشكال متجاوزة ، بدلا من تحديد كل منها تحديدا دقيقا ؛ وان تغيرات صورة معقدة قد تشكل ظاهرة سهلة الفهم ، فيما تبقى الصورة نفسها بلا تحليل ولا تحديد » (١٣) .

وسرعان مايجب المؤلف - مقدما لنا هكذا ردا على مطاعن غورفيتش : « ان القيام بهذه المقارنة ، القائمة على الاقرار بأن تعديل شكل معين تعديلا محددا أو تغيره الى شكل آخر ، بمعزل عن كل معرفة دقيقة وملائمة للنمط » الابتدائي أو قاعدة المقارنة ، يتعلق مباشرة بمجال الرياضيات ، وبجد حلا عن طريق استخدام اولي لمنهج رياضي ما . وهذا هو منهج الاحداثيات التي تستند اليها نظرية التحولات ، « التي تعتبر بدورها جزءا من نظرية الجماعات (١٤) .

(١١) انظر بريس باران ، السحرة ، العالم الجديد ، ايار ١٩٥٦ .

(١٢) في لغة غورفيتش ، في فهم الظاهرة الاجتماعية الكلية .

(١٣) دارسي وينتورث تومسون ، في التطور والشكل ، كمبريدج ، ج ٢ ، ص ١٠٢٢ .

(١٤) المصدر السابق .



انتهى هكذا الى تفصيل انتقادات غورفيتش التي يهدف اهمها الى الدور الذي اعزوه الى بعض الطرق الرياضية في النظرية الانتولوجية .

يرى غورفيتش انني حاولت ، في المقال الذي جعله هدفا لانتقاداته ، « القيام بتركيب جميع التفسيرات التي تربط البنية الاجتماعية بالرياضيات » (١٥) ، منتهيا هكذا الى تقديم « خلاصة تضم معظم الاخطاء المرتكبة او حتى المحتملة المتعلقة بالتصور موضوع النقاش ، » « عائدا الى مراجع الضلالة والفساد الاربعة » التي استنكرها غورفيتش . ويتابع : « ولا يكفي بنسبتها الى نفسه فحسب ، بل يصعدها ايضا ، ويمجدها ، ويدمجها في نظريته الخاصة عن البنيات ... » (١٦) .

ان اعتبار الدراسة موضوع البحث محاولة تركيب ، يعني عدم قراءتها او فهمها . وسيتبين القارئ بسهولة اهتمامي الشديد بتفريق مفهومي عن مفهوم راد كليف - براون وموردوك (١٧) . ولهذا ، لا أشعر ابدا انني معني بالانتقادات التي يوجهها غورفيتش اليهما ، ولا سيما بشأن الطريقة الاحصائية التي لم استخدمها قط والتي شددت على اخطائها ، على الاقل بالطريقة التي يعتقد موردوك احيانا بإمكان استخدامها بها .

ومن جهة اخرى ، وبدون ان أجعل من نفسي مبدع الانتروبولوجيا البنيوية ، سأذكر بأن مفهومي عن البنيات الاجتماعية قد تطور منذ كتابي عن القرابة ، الذي انجزته في بداية عام ١٩٤٧ . اي قبل ، او في وقت واحد ، مع كتب فورتس وموردوك وغيرهما ، الذين يود غورفيتش ان يجعل مني مجرد واحد من شراحهم والمدافعين عنهم . ومما يحلمني على الدهشة ، بالاحرى ، ان عددا من الانتولوجيين قد استداروا كل منهم بمعزل عن الاخر نحو مفهوم البنية ، خلال سنوات الحرب ، حيث كانت الظروف تحكم علينا بنوع من العزلة . وهذا التقارب يظهر مدى

---

(١٥) غورفيتش ، مفهوم البنية الاجتماعية ، مصدر مذكور ، ص ١٤ - ١٥ .

(١٦) المصدر السابق ، ص ١٩ .

(١٧) الفرع الثالث من الفصل الخامس عشر .



ضرورة هذا المفهوم لحل المسائل التي تعثر بها اسلافنا . وهو يحمل الى محاولتنا المشتركة قرينة صحة ، مهما كانت الاختلافات التي تباعد بيننا .

مما تتألف الانحرافات والمفاسد التي جمعت آثارها ، في رأي غورفيتش ؟

لعل مصدرها الاول هو الارتباط الاصطناعي الذي اود اقامته « بين تطبيق القياسات ... ومسألة البنية الاجتماعية » (١٨) ، بعبارة اخرى ، نزعتي الى « ربط تصور البنية الاجتماعية بالقياس الرياضية » (١٩) . هل يقرأ السيد غورفيتش قراءة رديئة او جيدة جدا ، واجدا دائما في النصوص ما يود ان يناقشه ؟ لم ابر قط عن آرائي بهذه الطريقة ، بل نلت العكس مرارا . واحيل الى الفرع الوارد بعنوان **البنية والقياس** المذكور آنفا : « يقال أحيانا ان مفهوم البنية يسمح بادخال القياس في الاتولوجيا ... ومع ذلك لا توجد أية صلة ضرورية بين مفهوم القياس ومفهوم البنية ان المسائل التي لا تشتمل على حل متري يمكن مع ذلك ان تخضع لبحث دقيق » (٢٠) . وفي مقال آخر ، يستند اليه غورفيتش بلا وجل تأييدا لمزاعمه : « يوجد في فروعنا العلمية حتما كثير من الاشياء التي يمكن قياسها ... ولكن ليس من المؤكد انها اهم الاشياء ... لقد لوحظ ان تحديد كميات الظواهر الاجتماعية لا تذهب جنبا الى جنب مع اكتشاف معناها ... » عندما اتجه اهتمامنا الى القياس حصرا ، لم ننتبه الى ان « الرياضيات الحديثة ... تدخل الاستقلال بين مفهوم الدقة ومفهوم القياس ... بهذه الرياضيات الحديثة ... نتعلم ان سيادة الضرورة لا تختلط حتما بسيادة الكمية » (٢١) .

---

(١٨) مصدر مذكور ، ص ١٨ .

(١٩) المصدر السابق ، ص ١٧ ، ١٩ .

(٢٠) ص ٢٣٢ من هذا الكتاب .

(٢١) علوم الانسان الرياضية ، النشرة الدولية للعلوم الاجتماعية ، مجلد ٦ ، ع ٤ .



عندما نرى طريقة غورفيتش في استعمال الفاظ : قياسات ، وعمليات القياس ، وتحديد الكمية (التي يستخدمها مع ذلك كما لو كانت متعاضدة) نشك في ان تكون لديه فكرة عن المسائل التي يتناولها بحثنا . ان استخدام بعض الطرق الرياضية ليس على أية حال موضوع مناقشة اتباعية . ولقد طبقت هذه الطرق على مسألة محددة ، بمساعدة أحد علماء الرياضيات (٢٢) . وأنا أتابع ذلك في بعض المسائل الأخرى . والسؤال الوحيد المطروح هو معرفة ما اذا كانت المسائل تقترب من الحل بهذه الوسيلة أولا تقترب .

كما يحاول غورفيتش ، وهو أكثر احتراما لعلم اللغة البنيوي من الاتنولوجيا البنيوية ، تقييد أهميتها التاريخية . ولكن علم الإحصاء الرياضي ( ودوره هنا عادل جدا ) ، خلافا لما يعتقد غورفيتش ، لا يقتصر قطعاً على دراسة الوحدات الصوتية ، بل ينطبق أيضاً على الكلام والخطاب ، كما تظهر آلات الترجمة ، وقد سبق أن أثبت أهميته في مجال دراسة الأساليب ونقد النصوص . أما الحجة القائلة ان مكان البنيوية هو في الفونولوجيا فقط ، وانها تفقد معناها على مستوى اللسان ، فتعني الجهل بالعمل البنيوي في مجال القواعد والنحو وحتى المفردات ، بأشكالها الفنية والمتنوعة التي زوده بها بعض الأساتذة مثل بنفينيست ، وهيلمسليف ، وجاكوبسون الذي يتصدى في كتابه الأخير ، إلى مسألة بعيدة عن الفونولوجيا بعد الاستعارات عنها (٢٣) . أضف أن منظري آلات الترجمة هم في صدد إرساء أسس أعراب نحوي ومفرداتي يتعلق بالرياضيات والبنيوية معا (٢٤) .

يأخذ غورفيتش علي « الالتباس المؤسف ... بين ما يسمى بنية وسطح الواقع الاجتماعي الذي يدرك ويلمس من الخارج ، والموضوع

---

(٢٢) البنيات الأولية للقرابة ، مصدر مذكور ، فصل ١٤ .

(٢٣) جاكوبسون وهال ، قواعد اللغة ، ١٩٥٦ .

(٢٤) اينغ ، الترجمة الآلية ؛ نظرية الاعلام ؛ ...



في مسافات جعلت ، مفهوما ، فسحات مورفولوجية » (٢٥) . ربما لا يفهم القارئ في الحال ( وكيف لانسامحه ؟ ) اننا نهدف هنا الى ظاهرات التوزع المكاني والتصور النوعي الذي يكونه الناس عن المكان . وعليه ، ان هذا « الالتباس المؤسف ، » ليس من صنع المدرسة الامريكية ، كما يلمح غورفيتش ، بل هو احد الاكتشافات الرئيسية للمدرسة السوسيولوجية الفرنسية، التي ندين لها بشيء آخر غير « التلميحات... التي سرعان ما يتجاوزها الركب » (٢٦) . تلك هي النقطة الاساسية في دراسات دوركهايم وموس الجديرة بالذكر : **في بعض اشكال التصنيف البدائية ، ودراسة موس : التغيرات الفصلية في مجتمعات اسكيمو (٢٧) .** وبكفي ان يقرأ - في فرنسا نفسها - كتاب جاك سوستيل : **فكر قدماء المكسيك الكوني (٢٨) ،** للتأكد من ان هذه الطريقة لم تفقد شيئا من خصبها، بعد نصف قرن تقريبا من ذلك التاريخ .

لم يقل احد في فرنسا او الولايات المتحدة ، كما ينسب غورفيتش لنا ، بضرورة عزل هذا المستوى عن المستويات الاخرى وتعيين بنية مكانية وبنية اجتماعية . ننطلق فقط من ملاحظتين :

١ - اختار عدد كبير من المجتمعات الاهلية عرض مخطط مؤسساتهم في المكان ؛ من ذلك توزيع معسكرات السيوكس وقرى جيه في البرازيل ، توزيعا دائريا ، او مخطط المدن ، وتخطيط الطرق ومواقع المعابد والهيكل في بيرو القديم . وان دراسة وقائع التوزع هذه تتيح الوصول الى الفكرة التي يكونها الاهالي عن بنيتهم الاجتماعية وكذلك الى البنية الواقعية ، المختلفة غالبا عن تلك اختلافا شديدا ، وذلك عن طريق فحص الثغرات

(٢٥) مصدر مذكور ، ص ١٧ .

(٢٦) مصدر مذكور ، ص ١٧ .

(٢٧) الحولية السوسيولوجية ، مجلد ٦ ( ١٩٠١ - ١٩٠٢ ) ومجلد ٩ ( ١٩٠٤ -

١٩٠٥ ) .

(٢٨) باريس ، ١٩٤٠ .



وبحث التناقضات . ان الفصل الثامن من هذا الكتاب : هل التنظيمات  
الثانية موجودة ، يوضح هذه الطريقة .

٢ - حتى عندما يظهر المجتمع لامبالاة بالمكان او بنمط معين من المكان  
( مثل المكان المدني ، عندما لا يكون مخططا ) ، يجري كل شيء كما لو كانت  
البنات اللاشعورية تفيد من هذه اللامبالاة لاجتياح المجال الشاغر  
والتوطد فيه بطريقة رمزية او فعلية مثلما تستخدم الاهتمامات اللاشعورية  
تقريبا « شغور » الرقاد لكي تتجلى بشكل حلم ، على حد قول فرويد .  
وتصلح هذه الملاحظة الثانية في آن واحد لبنيات المجتمعات البدائية التي  
تبدي استخفافا بالتعبير الفضائي ، وللمجتمعات الاشد تعقيدا التي  
تجاهر بالموقف ذاته : هكذا ، المدن المعاصرة التي يكشف معظمها عن  
بنيات مكانية يمكن ارجاعها الى عدد من الانماط فقط ، وتقدم بعض  
الدلائل على البنية الاجتماعية الكامنة .

هل ارد الان على غورفيتش ، اذ يؤكد انه لا يبقى لدي « شيء من  
واقع فريد ، او من الظاهرات الاجتماعية الكلية ، او الوحدات الجماعية  
السوسيولوجية الاجمالية ؟ » (٢٩) لقد امضيت اجمل سني حياتي في  
دراسة بعض « وحدات جماعية سوسيولوجية اجمالية . » على اني ،  
لكي اذكر بها ، لست بحاجة الى استعمال لفظ همجي ، يسيء الى  
الاذان والى البشرية ، لان ذاكرتي تسميها باسمائها ، التي هي كادوفيو ،  
وبورورو ، ونامبيكوارا ، ومونديه ، وتوبي - كاواهيبي ، وموغ ، وكوكي ،  
وكل من هذه الاسماء يذكرني بنقطة من الارض ، ولحظة من تاريخي  
وتاريخ العالم . وتقربني جميعها من رجال ونساء احببتهم او خشيت  
منهم ، ووجوههم تتردد على ذاكرتي وهم يهدونني المشاق والافراح  
والالام وكذلك المخاطر احيانا . تلك ادلتي ، وهي كافية لظهار الصلة  
التي تربط آرائي النظرية بالواقع ، وتكفي لرد السيد غورفيتش .

واخيرا ، ماكنت لاقف عند اتهامي بالعودة ، « بطريقة تكاد تكون غير



مقنعة ، بعد فيض من الجهود ، الى مفهوم النظام الاجتماعي التقليدي ، « (٢٠) لو لم تحدث فكرة نظام الانظمة ، الواردة في نهاية مقالي عن البنية في الاتنولوجيا ، شيئا من القلق لدى عدد من المؤلفين الآخرين (٢١) .

يعتقد نقادي ، في الواقع ، ان نظام الانظمة ، كما اتصوره ، يكمن ، إما في تجديد كلي للمجتمع الواقعي الذي كنت في البداية قد حاولت تحليله الى بنيات ( جاعلا هكذا هذه المحاولة عديمة الجدوى ) ، او في الجزم بأن جميع البنيات متجانسة ، بما يتعلق بمجتمع معين ، مما قد يعني ان كل مجتمع يؤلف نوعا من جوهر فرد ، متماسك على الوجه الاكمل ومغلق على نفسه في آن واحد . ومع ذلك فالفرضيتان بعيدتان تماما عن افكاري .

ان نظام الانظمة ليس تلخيصا للظواهرات الخاضعة للتحليل ، بل هو اكثر التعابير تجريدا عن العلاقات التي تقيمها فيما بينها المستويات التي يمكن ان يمارس فيها التحليل البنوي ، بحيث ينبغي ان تكون الصيغ واحدة ، احيانا ، بصدد مجتمعات بعيدة تاريخيا وجغرافيا ، مثل جزيئات تركيب كيميائي مختلف ، بعضها بسيط وبعضها الآخر معقد ، يمكن ان يكون لها مع ذلك بنية « يمينية » او بنية « يسارية » بالطريقة ذاتها . اذا ، انني اقصد بنظام الانظمة الخصائص الشكلية للمجموعة المؤلفة من المجموعات الفرعية التي تطابق كل منها مستوى بنيويا معينا .

وكما يقول جان بويون ، الذي يترجم هنا افكاري بعبارات اقبل بها تماما ، ان المقصود هو معرفة ما اذا كان يتسنى اعداد « منظومة

---

(٢٠) مصدر مذكور ، ص ٢١ .

(٢١) افكر هنا خاصة بالسيد مكسيم رودانسون ، في مقالته : العنصرية والحضارة ، في النقد الجديد ، ع ٦٦ ، حزيران ١٩٥٥ ؛ والاتنوغرافيا والمذهب النسبي ، في المصدر السابق ، ع ٦٩ ، تشرين الثاني ١٩٥٥ . وعندما نشر مقاله الثاني بعثت الي رئاسة تحرير المجلة مؤكدة « ان صفحات المجلة مفتوحة امامي » . فاجبت برسالة مؤرخة في ٢٥ تشرين الثاني ، ولكنها لم تنشر .



فروق لايقود الى تجاورها تجاورا بسيطا ولا الى زوالها زوالا مصطنعا » (٢٢) .

انا لا افترض نوعا من الانسجام المقرر مسبقا بين مختلف مستويات البنية . فقد تكون - وهي غالبا - في تناقض مع بعضها بعضا ، ولكن طرق تعارضها تتعلق كلها بجماعة واحدة . وهذا ماتعلمه المادية التاريخية عندما تجزم بامكان الانتقال دائما ، عن طريق التحويل ، من بنية اقتصادية او من بنية العلاقات الاجتماعية الى بنية الحقوق او الفن او الدين . ولكن ماركس لم يؤكد قط انضواء هذه التحولات تحت نمط واحد ، اي انه لم يزعم مثلا ان الايديولوجيا لايمكن الا ان تعكس العلاقات الاجتماعية ، بطريقة مرآة . انه يعتبر هذه التحولات جدلية ، وببذل ، في بعض الحالات ، جهدا للعثور على التحول الضروري الذي كان يبدو ، في بداية الامر ، متمردا على التحليل (٢٢) .

لوشاء بعضهم التسليم . في خط ماركس الفكري نفسه ، بان البنيات التحتية والبنيات الفوقية تشتمل على مستويات متعددة ، وان هنالك انماط شتى من التحولات للانتقال من مستوى الى آخر ، لتصوروا كذلك انه يمكن ، في التحليل الاخير وبغض النظر عن المضامين ، تمييز انماط مختلفة من المجتمعات بواسطة قوانين التحول : قواعد تدل على عدد وقوة ومعنى ونسق الالتواءات التي ينبغي الغاؤها ، للعثور على علاقة تجانس مثالي ( نظريا لا معنويا ) بين مختلف المستويات البنية .

لان هذا التقليل هو ، في الوقت نفسه ، نقد . ان الانتروبولوجي ، اذ يستعيز عن نموذج معقد بنموذج بسيط مزود بمردود منطقي افضل ، يكشف العطفات والحيل التي يلجأ اليها كل مجتمع لمحاولة حل التناقضات - الشعورية واللاشعورية - التي تلازمه ، واخفائها ، على اية حال .

---

(٢٢) ج . بويون ، مصدر مذكور ، ص ١٥٥ .

(٢٣) مثلا في المقطع الشهير عن الفن اليوناني من مقدمة نقد الاقتصاد السياسي ،

غير المطبوعة .



هذا الايضاح ، الذي ورد قبل الان في دراساتي السابقة (٢٤) ، والذي ربما كان على غورفيتش ان يأخذه بعين الاعتبار ، الا يعرضني الى نقد آخر ؟ اذا كان كل مجتمع مبتلى بعيب واحد يظهر بمظهر مزدوج ، مظهر تعثر الانسجام ومظهر الجور الاجتماعي ، فلماذا هذا الجهد المضني الذي يبذله اكثر اعضائه صفاء في تغييره ؟ وهل سيسفر التغيير عن اقامة شكل اجتماعي مكان آخر ، واذا كانت هذه الاشكال كلها متساوية ، فما جدوى ذلك ؟

يذكر رودانسون ، تأييدا لهذه الحجة (٢٥) مقطعا من **المدارات الحزينة** : « ما من مجتمع جيد للغاية وما من مجتمع سيء للغاية ، كلها تقدم بعض المزايا الى اعضائها ، مع الاخذ بعين الاعتبار بقية من الظلم تبدو اهميته ثابتة تقريبا . . . » (٢٦) ولكن ذلك يعني العمل بطريقة مفرضة على عزل مرحلة من محاكمة استعنت بها على حل التناقض الظاهر بين الفكر والعمل . في الواقع :

١ - في المقطع المنتقد من رودانسون ، تورنت الحجة النسبية فقط بمشروع يود تصنيف مجتمعات بعيدة جدا عن مجتمع الملاحظ ، **بالنسبة الى بعضها بعضا** ، مثل أحد شعوب ميلانيزيا وقبيلة امريكية شمالية . وانا اؤكد اننا لانملك منظومة احالة يمكن تطبيقها تطبيقا صحيحا على مجتمعات واقعة عند حدود عالمنا السوسيولوجي ومدروسة في علاقاتها المتبادلة .

٢ - وبالمقابل ، كنت اميز بعناية هذه الحالة الاولى من حالة اخرى قائمة ، ليس على تصنيف مجتمعات بعيدة فيما بينها ، بل على تصنيف حالتين متقاربتين جغرافيا ، من تطور مجتمعنا الخاص ( او ، بصورة اعم ، من مجتمع الملاحظ ) . عندما تكون منظومة الاحالة « مستبطنة » على هذه الصورة يتغير كل شيء . ان هذه المرحلة الثانية تتيح ، في الواقع ، بدون الاحتفاظ بأي شيء من اي مجتمع ، استخدامها كلها لاستخلاص

(٢٤) الفصلين او ٧ من هذا الكتاب .

(٢٥) رودانسون ، مصدر مذكور ، ص ص ٥٠ - ٥٢ واماكن متفرقة .

(٢٦) المدارات الحزينة ، مصدر مذكور ، ص ٤١٧ .



مبادئ الحياة الاجتماعية التي سيتسنى تطبيقها في اصلاح عاداتنا الخاصة ، وليس عادات المجتمعات الاجنبية ؛ ان المجتمع الذي ننتمي اليه نظرا لامتياز عكس السابق ، هو الوحيد الذي نستطيع تحويله بدون المجازفة بتدميره ، لان هذه التغيرات تأتي منه أيضا مثلما نجريها عليه » (٢٧) .

انا لا اكتفي ، اذا ، بنسبية سكونية مثل بعض الانتروبولوجيين الامريكيين المنتقدين بحق من قبل رودانسون ، الذي يخطيء في خلطي معهم ، بل انكر عليها خطر « الهاوية » التي يجازف الاتنولوجي دائما بالسقوط فيها . ان الحل الذي اقدمه هو حل انشائي ، اذ انه يؤسس على المبادئ نفسها موقعين متناقضين في الظاهر : الاحترام تجاه مجتمعات شديدة الاختلاف عن مجتمعنا ، والمشاركة الفعالة بجهود تحويل مجتمعنا الخاص .

فهل في ذلك ، كما يزعم رودانسون ، ما « يقنط بيلانكور ؟ \* » ان بيلانكور لا يستحق كثيرا من الاهتمام ، وهو آكل لحم الانسان على طريقته ( بل اشد خطرا من آكلي لحوم البشر لانه متوحش بعقله ) ، عندما تتطلب طمانينته الفكرية والمعنوية ان لا يصلح البابو لشيء سوى ان يكونوا بروليتاريين . ان النظرية الاتنولوجية لحسن الحظ لا تقوم بدور بهذا القدر من الاهمية في المطالب النقابية . وبالمقابل يدهشني ان ارى في اقوال عالم متقدم في افكاره ، حجة عثر عليها ، قبلا ، لدى مفكرين من اتجاه مختلف جدا .

وكذلك لم احاول في العرق والتاريخ ، مثلما لم احاول في المهارات الحزينة ، تقويض فكرة التقدم ، بل ، بالاحرى ، العمل على نقلها من رتبة مقولة عامة عن التطور البشري الى رتبة طريقة عيش خاصة ، صالحة لمجتمعنا ( وربما لمجتمعات أخرى ) ، عندما يحاول تصور نفسه .

---

(٢٧) مصدر مذكور ، ص ٤٢٤ .

\* ضاحجة عمالية من ضواحي باريس حيث توجد معامل ربو المعروفة للسيارات .



ان الادعاء بأن مثل هذا التصور عن التقدم في كل مجتمع والمجرد من سموه ، يجازف في تسليم الناس الى القنوط ، يبدو لي كتغيير مكان - في لسان التاريخ وعلى صعيد الحياة الجماعية - الحجة الغيبية القائلة بتعرض كل اخلاقية للخطر ، اذا كف الفرد عن الاعتقاد بأنه يمتلك روحا خالدة . ولقد عارض الالحاد نفسه حجة رودانسون طوال قرون ، وكان رودانسون نفسه « يشبط همة » الناس ، ولاسيما الطبقات الكادحة التي كان يخشى من أن تفقد حس العمل ، بسبب غياب ثواب وعقاب العالم الآخر .

ومع ذلك كثيرون هم الرجال الذين يقبلون بفكرة أجل شخصي محدد لمدة الحياة الدنيا ، ولم يفقدوا لهذا السبب حسهم المعنوي وارادتهم في العمل على تحسين مصيرهم ومصر فروعهم .

ما هو صحيح بالنسبة للأفراد الا يمكن ان يكون اصح بما يتعلق بالجماعات ؟ ان في وسع المجتمع ان يعيش ويعمل ويتحول دون أن يستسلم للثمل باليقين بأن المجتمعات التي سبقته بعشرات الاف السنين لم تفعل شيئا سوى تهيئة الميدان له ، وان المجتمعات المعاصرة كلها تتواطأ جادة للحاق به ، وأن تلك التي ستأتي بعده حتى نهاية القرون ستركز اهتمامها كله على التوطد في اندفاعته . لعل في ذلك دليلا على مذهب مركزية بشرية ساذجة كسذاجة المذهب الذي كان ، سابقا ، يضع الارض في مركز الكون ، والانسان في قمة الخلق . غير أن مذهب المركزية البشرية المشار اليه ، المنادى به لصالح مجتمعنا وحده ، قد يكون اليوم مقيتا .

وهناك ما هو اكثر من ذلك . لان رودانسون يهاجمني باسم الماركسية ، في حين أن تصوري اقرب الى افكار ماركس من تصوره بكثير . سأذكر اولاً ، بأن التمييز ، المبسوط في **العرق والتاريخ** ، بين التاريخ انساكن والتاريخ المتموج والتاريخ المراكم يمكن أن يستند الى بعض نصوص ماركس : « ان بساطة الجهاز المنتج لهذه الجماعات التي تكفي



نفسها بنفسها ، وتوالد باستمرار بالشكل نفسه ، وتتكون ثنائية ، بعد تفوضها عرضا ، في المكان نفسه وبالاسم نفسه ، تقدم لنا مفتاح ثبات **المجتمعات** الاسيوية ، هذا الثبات الذي يتناقض على نحو غريب جدا ، مع انحلال **الدول** الاسيوية وتجدها المستمر والتغيرات العنيفة في اسرها الحاكمة » (٣٨) . في الواقع ترددت لدى ماركس وانجلز فكرة مفادها ان المجتمعات البدائية ، او المعتبرة كذلك ، تحكمها روابط قائمة على اتحاد الدم ( نسميها اليوم بنيات قرابة ) وليس علاقات منتجة . لو لم تدمر هذه المجتمعات من الخارج لاستطاعت البقاء الى مالا نهاية . ومقولة الزمن التي يمكن تطبيقها عليهم لاعلاقة لها بالمقولة التي نستخدمها لفهم تطورنا الخاص (٣٩) .

ان هذا التصور لا يتناقض قطعا مع صيغة **البيان الشيوعي** الشهيرة : « ان تاريخ كل مجتمع معروف الى الان هو تاريخ صراع الطبقات . » وفي خط فلسفة الدولة لهيغل : تعني هذه الصيغة ، ليس ان صراع الطبقات متماد الى البشرية ، بل ان مفهومي التاريخ والمجتمع لا يمكن تطبيقهما ، بالمعنى التام الذي يعطيها اياه ماركس ، الا بدءا من اللحظة التي يظهر فيها صراع الطبقات . والرسالة الموجهة الى فايديمير تثبت ذلك بوضوح « ان مافعلته ثنائية هو البرهان ... على ان وجود الطبقات لا يرتبط الا ببعض مراحل تطور الانتاج التاريخية المحددة ... » (٤٠) .

ان في وسع رودانسون ان يتأمل ، اذا ، في فكرة ماركس ، في مقدمته المقول عنها انها غير المطبوعة ، لنقد الاقتصاد السياسي : « يستند التطور التاريخي المزعوم ، اجمالا ، الى ان التشكل الاجتماعي الاخير يعتبر

---

(٣٨) كارل ماركس ، رأس المال ، باريس ، ١٩٥٠ - ١٩٥١ ، مجلد ٢ ، ص ٤٨ .

(٣٩) وردت هذه المواضيع في رأس المال بصدد الهند والمجتمعات الجرمانية القديمة التي كانت حتى ذلك الوقت « اقدم » الشعوب التي يعرفها ماركس . وقد عممها انجلز في هذا . ديبرنغ ، وفي اصل الاسرة والملكية والدولة .

(٤٠) كارل ماركس ، مقالة في السيرة الفكرية ، باريس ، ١٩٥٧ .



التشكلات الماضية مراحل مؤدية اليه ، وانه يتصورها دائما من زاوية متحيزة ، عاجزة عن نقد ذاتها ، باستثناء حالات نادرة وفي ظروف محددة تماما » (٤١) .

كان هذا الفصل قد اكتمل عندما ظهرت مقالة ريفيل النقدية (٤٢) ، وهي حائرة في الغالب ، ولكنها مليئة بالحماسة والموهبة . وبما انه كرس لي جزءا من الفصل الثامن منها ، سأرد عليه باختصار .

يهاجمني السيد ريفيل ولكن ليس بدون ارتباك . لانه لو اعتبرني : اتنولوجيا قام بابحاثه ميدانيا وشرع ، بعد ان عرض نتائج ملاحظاته ، بالارتقاء الى مبادئ علمه انطلاقا من هذه الملاحظات نفسها ، ومن ملاحظات زملائه ، لوجب عليه الامتناع عن مناقشتي . ولهذا يحولني الى عالم اجتماعي ، ثم يلمح ، بسبب تكويني الفلسفي ، بأن علمي الاجتماعي هو فلسفة مقنعة . ومنذ ذلك الحين يصبح الامر في نظره بين زملاء ويستطيع بمرح ان يتعدى على اختصاصاتي ، دون العلم بانه يسلك تجاه الاتنولوجيا ، خلال كتابه كله ، السلوك ذاته الذي تسلكه الفلسفة ، المدان في نظره ، حيال المعارف الوضعية الاخرى .

بيد انني لست عالما اجتماعيا وانا لا اهتم بمجتمعنا الا بصورة استطرادية . ما يهمني ان افهمه اولا ، هو هذه المجتمعات المسماة بدائية ، التي يهتم بها الاتنولوجيون . وعندما اشرح ، مما يسخط ريفيل ، مقايضة النبيذ في مطاعم جنوب فرنسا بعبارات الاعانات الاجتماعية ، لا اهدف في الدرجة الاولى الى شرح عادات معاصرة بواسطة مؤسسات قديمة بل مساعدة القارئ ، عضو مجتمع معاصر ، على العثور في تجربته الخاصة وانطلاقا من عادات هي في الواقع اثرية او جنينية ، على مؤسسات تبقى مغلقة عليه بشكل آخر . ان السؤال ، اذا ، ليس معرفة ما اذا كان تبادل

---

(٤١) ذكر عن ماركس ، في نصوص مختارة ، من قبل روبيل ، باريس ، ١٩٤٨ .

(٤٢) ج . ف . ريفيل ، ماجدوى الفلاسفة ١ ، باريس ، ١٩٥٧ .



الخمير اثرا من آثار **مهرجان توزيع الهدايا** ، بل ما اذا كنا نصل بفضل هذه المقارنة الى تطويق مشاعر ومواقف الاهلي ، المنخرط في دورة من الاعانات ، تطويقا اقرب . ان الاتنوغرافي الذي عاش مع الاهلين فشهد احتفالات مماثلة كمتفرج او مشارك يستطيع تكوين رأي حول هذه النقطة ، اما ريفيل فلا يستطيع ذلك .

من الغريب ان السيد ريفيل ، الذي يأبى التسليم بإمكان تطبيق مقولات المجتمعات البدائية على مجتمعنا الخاص ، يتمسك اساسا بتطبيق مقولاتنا على دراسة المجتمعات البدائية ، فيقول : « ان من المؤكد تماما » ان الاعانات « التي تغور فيها نهائيا جميع ثروات مجتمع ما ... تستجيب للشروط المحددة لطريقة انتاج وبنية اجتماعية . » ويتابع : « حتى ان من المحتمل - مالم يكن هناك استثناء وحيد في التاريخ، وعندئذ قد يترتب اخذه بعين الاعتبار - ان تخفي قيام قسم من اعضاء مجتمع من هذا النمط باستغلال القسم الاخر اقتصاديا » (٤٢) .

كيف يمكن ان يكون السيد ريفيل « متأكدا تماما » ؟ وكيف يعرف ان الاستثناء قد يكون « وحيدا في التاريخ » ؟ فهل درس ، ميدانيا ، المؤسسات الميلانيزية والامريكية ؟ وهل تفحص فقط المؤلفات العديدة التي تناولت ال ( Kula ) وتطورها من ١٩١٠ الى ١٩٥٠ ، و**مهرجان توزيع الهدايا** منذ بداية القرن التاسع عشر الى القرن العشرين ؟ لو قام بذلك لعرف اولا ان من العبث الاعتقاد بأن جميع ثروات مجتمع تغور في هذه المبادلات ، ولكون من ثم - بما يتعلق ببعض الحالات وبعض الفترات - افكارا ادق عن حجم الثروات المتضمنة ونوعها ، واخيرا وبخاصة ، لاحظ ، من الناحية التي تهمة - استغلال الانسان للانسان اقتصاديا - ان الثقافتين اللتين يفكر فيهما لا يمكن مقارنتهما . ففي احدهما ، يتجلى هذا الاستغلال بصفات يمكن عند الاقتضاء ان تسمى ما قبل رأسمالية . حتى في الاسكا وكولومبيا البريطانية يؤثر هذا الاستغلال كعامل خارجي :



انه يعطي فقط مزيدا من الاتساع لمؤسسات يمكن ان توجد بدونها ،  
وطبيعتها العامة ينبغي ان تحدد بعبارات أخرى .

على السيد ريفيل الا يتسرع بالاحتجاج : فانا لا افعل هنا سوى  
تنويع كلام انجلز الذي ، لحسن الحظ ، اعطى رايه حول هذه المسألة  
ربصدد المجتمعات نفسها الماثلة في ذهن ريفيل . فقد كتب انجلز :  
« لتوضيح المقارنة بين جرمانى تاسيت وهنود امريكا الحمر ، اخترت  
بعض مقاطع الجزء الاول من كتاب بانكروفت . ان الشبه في الواقع  
بالغ الدهشة مع ان طريقة الانتاج مختلفة تماما - هنا صيادو سمك  
وصيادون بدون تربية مواشي وبدون زراعة ، وهناك تربية المواشي  
الراحلة التي تنتقل الى زراعة الحقول . يثبت ذلك تماما ان طريقة الانتاج،  
في هذه المرحلة ، اقل حسما من درجة انحلال الروابط القديمة القائمة  
على اتحاد الدم ووحدة الجنسين المتبادلة القديمة في القبيلة . وبدون  
ذلك لما كان التلنجيت ، في امريكا الروسية قديما ، الند الصافي  
للجرمانيين ... » (٤٤) .

كان ينبغي ان يترك لما رسيل موس ، في مقالة حول الهبة ، ينتقدها  
ريفيل انتقادا في غير موضعه ، تبرير وبسط حدس انجلز هذا القائل  
بوجود مقابلة مدهشة بين المؤسسات الجرمانية والسلتية ، وبين  
المؤسسات المتبعة في مجتمعات تقيم **مهرجان توزيع الهدايا** . لقد كان  
ماركس وانجلز يعرفان من الانتولوجيا قبل قرن تقريبا ، اكثر بكثير مما  
يعرفه ريفيل عنها اليوم .

ولهذا اتفق تماما مع ريفيل عندما يكتب : « لعل العيب الاشدخورة  
الذي نقلته الفلسفة الى علم الاجتماع هو ... وسواس الرغبة في تأليف  
تفسيرات كاملة دفعة واحدة » (٤٥) ، لانه هنا يدين نفسه . انه هو الذي

---

(٤٤) رسالة الى ماركس ، في ٨ كانون الاول ١٨٨٢ .

(٤٥) مصدر مذكور ، ص ١٤٧ .



ياخذ علي ، في الواقع ، انني لم اقدم تفسيراً ، وانني افعل كما لو كنت اعتقد « بأنه لا يوجد اي سبب في الاساس لكي يتبنى هذا المجتمع هذه المؤسسات ، وذلك المجتمع ، مؤسسات اخرى . » وهو الذي يطالب الاتنولوجيين بالاجابة على اسئلة مثل : ماهو سبب تطور كل بنية ؟ ... لماذا توجد فروق بين المؤسسات وبين المجتمعات ، وماهي الاجوبة على التكييفات التي تفرضها هذه الفروق ... » (٤٦) ، تلك اسئلة ملائمة ونود ان يكون في مقدورنا الاجابة عليها . في حالة معارفنا الراهنة ، يتعذر علينا القيام بذلك الا بالنسبة لحالات دقيقة ومحددة ، وحتى هنا تبقى تفسيراتنا جزئية ومنفردة . والسيد ريفيل حر باعتبار المهمة سهلة اذ يرى ان « من المؤكد تماما » ان الاستغلال الاقتصادي ، منذ بداية تطور الانسان الاجتماعي قبل خمسمائة الف سنة ، يفسر كل شيء .

لم يكن ذلك ، كما تقدم ، رأي ماركس وانجلز . كانا يريان ان العلاقات القائمة على رابطة الدم لاتقوم في المجتمعات التي هي خارج الراسمالية او ضدها ، بدور اكبر من علاقات الطبقات . لا اعتقد ، اذا ، بانني بدوت غير امين لتعاليمهما ، اذ حاولت بعد ستين سنة بعد لويس مورغان الذي اعجبا به كثيرا ، استئناف محاولة هذا الاخير ، اي وضع تصنيفية جديدة لمنظومات القرابة على ضوء المعارف الحاصلة ميدانيا نتيجة جهودي وجهود آخرين .

ولكن انما اطلب الحكم علي حول التصنيفية لاحول الفرضيات السيكولوجية او السوسيولوجية التي يستولي عليها ريفيل كما لو كانت شيئا آخر غير حجج واهية مفيدة موقتا للاتنولوجيا من اجل تنسيق ملاحظاتها وترتيب تصنيفاتها ، وتنظيم انماطها . ان يأتي احد زملائي فيقول لي ان تحليلي النظري لمنظومات قرابة مورنجين او جيلياك متناقضة مع ملاحظاته ، او أنني اسأت ، عندما كنت بين هؤلاء الهنود ، تفسير زعامة النامبيكوارا ، ومكانة الفن في مجتمع كادوفيو وبنية بورورو



الاجتماعية وطبيعة قبائل توبي - كاواهيبي ، فسأصفي اليه باحترام وانتباه . ولكن عندما يأتي ريفيل ، الذي لايهتم بالنسب الابوي والزواج ابرحيد الجانب ، والتنظيم الثنائي او الانظمة المتعذرة الانسجام ( حتى بدون العلم بأنني احاول فقط وصف بعض جوانب العالم الموضوعي وتحليلها ) فيأخذ علي انني « اذل الواقع الاجتماعي » لان كل شيء في نظره تافه مالم يترجم فوراً في لغة يصيب في استخدامها في الكلام عن الحضارة الغربية ، وانما رفض موجودها استعمالها استعمالاً آخر ، فانما حل دوري لاهتف له هذه المرة : نعم ، في الواقع ، ماجدوى الفلاسفة ؟

ان المحاكمة على طريقة ريفيل ورودانسون تمنى القاء العلوم الانسانية الى الظلامية . مارأيكم في مقاولين ومعماريين يدينون الفيزياء الكونية باسم قوانين الجاذبية الارضية وبحجة ان الهندسة القائمة على اعتبار المسافات المتنوعة الانحناء تجعل التقنيات التقليدية لهدم المنازل او بنائها بلا جدوى ؟ ان الهدام والمعماري على حق اذ يعتقدون بهندسة اقليدس وحدها ، ولكنهما لايزعمان فرضها على الفلكي . واذا كان عون هذا الاخير مطلوب من اجل تحويل البيت الذي يسكنه ، فان المقولات التي يستعملها ، عندما يريد ان يفهم العالم ، لا تجعله عاجزاً ، على نحو آني ، عن استعمال المعول والشاقول .



## الفضل السّابع عشر

# مكان الانترنتولوجيا في العلوم الاجتماعية والمشكلات التي يطرحها تدريس هذه المادة (١)

### موضوع هذه الدراسة

يؤلف تنظيم الدراسات الانترنتولوجية الحالي ، لوحده نوعا من التحدي في وجه مؤلفي هذا الكتاب . ربما كان يجب عليهم ، منطقيا ، استدراك تقرير عام عن تعليم الانترنتولوجيا الاجتماعية ، اذ ان عنوان هذا الفرع يضعها في عداد العلوم الاجتماعية ، وان محتواها متميز ، على ما يبدو . ولكن الصعوبات تبدأ في الحال . اين تدرس الانترنتولوجيا الاجتماعية ، اذا استثنينا بريطانيا العظمى ، بشكل متميز وعضوي وتعطى في قسم مستقل ؟ ان جميع البلدان الاخرى ( ومنشآت مختلفة في بريطانيا العظمى نفسها ) تتكلم عن الانترنتولوجيا بلا زيادة او عن الانترنتولوجيا الثقافية ، او عن الانترنتولوجيا ايضا والانتوغرافيا والتقاليد الشعبية . وعليه ، فان هذه العناوين تنطبق في الواقع على الانترنتولوجيا الاجتماعية ( او المواد المصنفة تحت هذا العنوان ) ، ولكنها تنطبق على اشياء اخرى كثيرة في الوقت نفسه : لان التكنولوجيا ، وما قبل التاريخ ،

---

(١) نشر تحت هذا العنوان في كتاب : العلوم الاجتماعية في التعليم العالي ، منشورات اليونسكو ، باريس ، ١٩٥٤ . واعيد نشره هنا مع تعديلات طفيفة .



وعلم الآثار ، وبعض جوانب علم اللغة ، والانتروبولوجيا الطبيعية ، هل يمكن اعتبارها علوما اجتماعية ؟ يبدو أننا نخرج عن المسألة في الوقت نفسه الذي نعرض لها فيه .

ولكن الوضع اشد تعقيدا ايضا : اذا كانت الانتروبولوجيا الاجتماعية تميل الى الاختلاط في مجموعة واسعة من الابحاث التي تنتمي انتماء واضحا الى العلوم الاجتماعية بسبب مفارقة فريدة ، فان هذه الابحاث مع ذلك تجد نفسها ، مرارا ، مرتبطة بالعلوم الاجتماعية على صعيد آخر: ذلك ان كثيرا من الاقسام الجامعية ، ولا سيما في الولايات المتحدة ، تسمى بـ : « الانتروبولوجيا وعلم الاجتماع ، » او « الانتروبولوجيا والعلوم الاجتماعية ، » وبعض الاسماء الاخرى المعادلة . في الوقت الذي نعتقد فيه باننا ادركنا العلاقة بين الانتروبولوجيا والعلم الاجتماعي ، نفقد هذه العلاقة ، وتكاد لاتضيع حتى نعثر عليها على صعيد جديد .

يحدث كل شيء كما لو كانت الانتروبولوجيا الاجتماعية والثقافية بعيدة عن الظهور على مسرح التطور العلمي كهيئة مستقلة ، مطالبة بمكانها وسط الفروع الاخرى ، تتشكل تقريبا على منوال سديم ، مندمجة تدريجيا بمادة منتشرة حتى ذلك الوقت او موزعة على شكل آخر ، ومحددة بهذا التكتيف نفسه ، توزيعا جديدا عاما لمواضيع البحث بين العلوم الانسانية والاجتماعية كافة .

في الواقع ، يجب الاقتناع منذ البداية بهذه الحقيقة : ان الانتروبولوجيا لاتتميز من العلوم الانسانية والاجتماعية الاخرى بموضوع دراسات خاص بها . لقد شاء التاريخ ان تبدأ بالاهتمام بالمسائل المسماة « المتوحشة » او « البدائية » ، وسيكون علينا الذهاب بعيدا للبحث عن الاسباب . غير ان هذا الاهتمام موزع ، بصورة متزايدة ، بين فروع اخرى ، ولاسيما الديموغرافيا وعلم النفس الاجتماعي والعلوم السياسية والحقوق . ومن جهة اخرى ، ثمة ظاهرة غريبة هي ان الانتروبولوجيا تتطور في الوقت نفسه الذي تميل فيه هذه المجتمعات الى الزوال او على



الاقل الى فقد صفاتها المميزة . ذلك ان الانتروبولوجيا ليست متضامنة تضامنا تاما مع البلطات الحجرية ، والطوطمية وتعدد الزوجات . اُضيف انها برهنت جيدا على ذلك خلال السنين الاخيرة ، التي شهدت بعض الانتروبولوجيين يستديرون نحو دراسة المجتمعات المسماة « متمدنة » . اذا ، ماهي الانتروبولوجيا ؟ هل تقتصر في الوقت الحاضر على القول انها تستمد اصلها من مفهوم معين عن العالم او من طريقة اصيلة في طرح المسائل ، تم اكتشافها بمناسبة دراسة بعض الظواهر الاجتماعية ، التي ليست بالضرورة ( كما اتجه الظن ) ابسط من الظواهر التي يشكل مجتمع الملاحظ مسرحها ، وانما تظهر - بسبب الفروق الكبيرة التي تنطوي عليها بالنسبة لهذه الظواهر الاخيرة - بعض الخصائص العامة للحياة الاجتماعية التي تؤلف الانتروبولوجيا موضوعها .

لقد امكن الانتهاء الى هذه المعاينة بطرق كثيرة مختلفة . ففي بعض الحالات - نتجت عن البحث الاثنوغرافي ، وفي بعضها الاخر ، عن تحليل لغوي ، او ايضا عن محاولات في تفسير نتائج الحفريات الاثرية . ان الانتروبولوجيا علم فتي جدا لكي لايعكس تدريسه الظروف المحلية والتاريخية التي ترافق نشأة كل تطور خاص . وهكذا ، تضم جامعة الانتروبولوجيا الثقافية وعلم اللغة في قسم واحد ، لان الدراسات اللغوية اكتست فيها ، في وقت مبكر جدا ، طابعا انتروبولوجيا ، وتقوم جامعة ثانية بجمع مختلف ، وانما لاسباب مماثلة .

كان في وسع مؤلفي هذا الكتاب ، والحالة هذه ، ان يتساءلوا بعدل عما اذا كان يمكن ، وحتى يستحب ، فرض طابع منهجي ، على نحو كاذب على اوضاع مختلفة يتعلق كل منها بتفسير خاص : فالتقرير العام عن تدريس الانتروبولوجيا قد يكون محكوما عليه ، اما بتشويه الوقائع اذ يرتبها في اطرار كيفية ، واما بالانحلال في بيانات تاريخية قد تكون مختلفة بالنسبة لكل بلد ، وحتى بالنسبة لكل جامعة ، غالبا . بما ان الانتروبولوجيا علم في طور الصيرورة ، ولم يفر بعد باستقلاله عالميا ، فقد بدا ان من الضروري العمل بطريقة اخرى . ان بيان الوقائع يجب ان ينطلق



من الوضع الواقعي ، وبما أن الانتروبولوجيا الاجتماعية توجد ، في معظم الحالات منضمة الى فروع أخرى ، وانها تصادف ، بين العلوم الاجتماعية ، في صحبة علم الاجتماع ، في اكثر الاحيان ، فقد جرى التسليم بجمعهما كليهما داخل التقرير العام نفسه . ولكن الامر ، من جهة ثانية ، يتعلق هناك بوضع موقت ، ناتج ليس عن خطة رزينة ، بل عن المصادفة ، والارتجال . لا يكفي اذا ، تحديد المجموع الذي يوشك تدريس الانتروبولوجيا أن يطفو بين ظهرانيه ، بل يجب ايضا أن نحاول فهم وجهته الحاضرة والخطوط الكبرى لتطور يرتسم هنا وهناك . ان التقرير العام عن تدريس علم الاجتماع والانتروبولوجيا يتفق مع الاهتمام الاول ؛ وان العمل الحاضر يتفق مع الثاني .

### نظرة خاطفة على الوضع الحالي

تستخلص بعض المشاهدات من دراسة الوقائع المجملية في التقرير العام .

مهما كانت الفروق والاصالات المحلية ، يمكن تمييز ثلاثة طرق كبيرة في التدريس الانتروبولوجي . يقدم هذا التدريس ، تارة ، بواسطة كراسي متفرقة ( اي وجود كرسي واحد في الجامعة المعنية ، او عدة كراسي ، وانما مرتبطة بكليات او منشآت تعليمية مختلفة ) ، وتارة أخرى تقدمه اقسام ( قد تكون انتروبولوجية بصورة بحتة او تضم الانتروبولوجيا الى مواد أخرى ) ، وتقدمه ، حيناً ثالثاً ، معاهد ومدارس ، تضم الدروس المعطاة فيها الى درجات أخرى ، في مختلف الكليات او تنظم دروساً خاصة بها ، فضلاً عن امكان اتحاد الاسلوبيين .

### الكراسي المتفرقة

ان هذه الطريقة منتشرة جداً ، على أن اعتمادها لم يحصل قط عمداً على ما يبدو . عندما يقرر بلد ، او جامعة تنظيم التدريس الانتروبولوجي تبدأ عادة باحداث كرسي ، وتتوقف عند هذا الحد اذا كان تطور



الدراسات يستشعر نقص الطلاب او نقص المنافذ ( هذا يفسر ذلك عادة ) .  
اما اذا كان الوضع اكثر مواتاة ، فتضم كراسي أخرى الى الكرسي الاول ،  
وتنزع الى الانتظام في معهد او في قسم . كثيرا ما يلاحظ هذا التطور في  
الولايات المتحدة حيث نجد ، عندما نتأمل في تشكيلة المنشآت التعليمية ،  
من اصغرها الى اكبرها ، جميع المراحل التي تقود من درس  
الانثروبولوجيا البسيط المطلوب من استاذ فرع مجاور ، الى قسم  
الانثروبولوجيا المشتغل على فريق من الاساتذة والذي يمنح الدكتوراه في  
الفلسفة ، مروراً بالكرسي الوحيدة الملحقه بقسم آخر ، وبالقسم المختلط ،  
واخيرا بقسم الانثروبولوجيا الذي لا يعد الطالب ما وراء البكالوريوس في  
الفنون او الماجستير في الفنون . غير ان احداث قسم كامل يبقى دائما  
الهدف المقصود .

ثمة تطور من نمط آخر يمكن ان يقود الى تبعثر الكراسي : تلك هي  
حالة الكراسي التي كان طابعها البدائي بعيدا جدا عن الانثروبولوجيا ،  
والتي تجد نفسها مسوقة نحوها بفعل تطور علمي غير متوقع في فترة  
تأسيسها . تقدم فرنسا مثالين واضحين جدا على ذلك : لقد تأسست  
المدرسة الوطنية للغات الشرقية الحية في فترة اتجه الظن فيها الى ان  
دراسة جميع لغات العالم ستتطور حسب خطوط شبيهة بخطوط  
الفلولوجيا الانبعاثية ؛ وعليه ، اثبتت التجربة ان معرفة بعض اللغات  
غير المكتوبة مكيفة باستخدام طرق ابتداعية ، تدين الى الانثروبولوجيا  
اكثر مما تدين لعلم اللغة التقليدي . وكذلك الشأن في المعهد العالي  
للدراستات التطبيقية ، حيث تميل الكراسي المخصصة لاديان الشعوب  
التي ليس لديها تقاليد مكتوبة ، او لديها تقاليد مكتوبة غير كافية ، الى  
اتخاذ وجهة مختلفة عن الكراسي الاخرى ، والى تقلد طابع انثروبولوجي  
بالتدريج . في حالات من هذا النوع ، تصيب الانثروبولوجيا بالعدوى  
تفريبا ، بصورة متفرقة ، الفروع الاجنبية ، وتضع الاداري والمربي  
امام مشكلات غير متوقعة ، يصعب تقديم حل لها يحترم التجمعات  
التقليدية .



يجب اخيرا ذكر حالة مختلطة ، واضحة جيدا في بريطانيا العظمى :  
في الفترة ذاتها التي كانت فيها الدراسات الشرقية تصطبغ تدريجيا  
بالانثروبولوجيا ، كان التطور السريع للدراسات الافريقية يسمح  
باستشفاف ضرورة ادخال اهتمامات فيلولوجية وتاريخية واثرية في  
هذا المجال . من هنا امكان القيام بتجمع جديد ، تأيد قبل بضع سنوات  
بتحويل مدرسة الدراسات الشرقية الى مدرسة الدراسات الشرقية  
والافريقية ، حيث توجد الانثروبولوجيا منضمة انضماما وثيقا الى  
العلوم الاجتماعية والعلوم الانسانية معا ، مما لم يكن ممكنا ، بما يتعلق  
بمناطق العالم المعنية ، في اية بنية اكااديمية نظامية .

## الاقسام

قد تكون طريقة القسم مثالية من الناحية النظرية . وقد رأينا ان  
الجامعات الامريكية تتجه نحوها ؛ وكذلك تحدث اقسام الانثروبولوجيا  
او تتمدد في بلدان أخرى، حيث الدراسات الانثروبولوجية في ابان تطورها،  
كبريطانيا العظمى واستراليا والهند . في الواقع ، يتفق قسم  
الانثروبولوجيا مع ضرورتين دراسيتين : من جهة ، دروس واضحة جيدا  
تطابق مختلف فصول او جوانب البحث ، ومن جهة اخرى ، تحضير  
الدبلومات التدريجي ، من الامتحانات الاولى الى الدكتوراه . ومع ذلك  
تنبغي الاشارة الى بعض الصعوبات : ففي البلدان ذات البنية الاكاديمية  
الصارمة والتقليدية ، كتلك التي تميز « العلوم » من « الاداب » او  
« دراسة الاداب القديمة » تميزا تاما ، ينطوي قسم الانثروبولوجيا على  
اختيار بين نمطين من الكليات : اذا ، نحن مساقون لمواجهة قسمين ،  
احدهما للانثروبولوجيا الاجتماعية او الثقافية ، والاخر للانثروبولوجيا  
الطبيعية . في الواقع ، تستدعي مصلحة هذين الفرعين تخصصهما ؛ مع  
ذلك فالانثروبولوجي ، ايا كان توجيهه ، لا يمكن اغاؤه من معارف  
اساسية في الانثروبولوجيا الطبيعية ؛ اما بما يخص هذه الاخيرة فانها  
ضائعة لا محالة اذا لم تدرك باستمرار الاصل السوسيولوجي للحتميات  
التي تدرس تأثيراتها الجسدية ؛ سنعود الى ذلك فيما بعد .



نأخذ فرنسا مثالا على الوضع الشاذ الناجم ، بما يتعلق بالدراسات الانتروبولوجية ، عن الفصل الصارم بين كلية العلوم وكلية الآداب : تقدم جامعة باريس ثلاث شهادات انتروبولوجية - شهادة اتنولوجيا ( اختيار آداب ) ، تتبع كلية الآداب ؛ والشهادة نفسها ( اختيار علوم ) ، تتبع الكليتين ؛ واخيرا شهادة انتروبولوجيا ( فيزياء ) ، تتبع كلية العلوم فقط . وفي الواقع ، ليس عدد الطلاب وتخصصهم كافيين ( اذ ان هذه الشهادات لاتتطلب سوى سنة من الدراسات ) لتبرير مثل هذا التعقيد .

ومن جهة اخرى ، فان محاذير طريقة القسم تظهر حتى في البلدان المتمسكة بهذه الطريقة اكثر من غيرها . في انجلترا بالذات ، فضلت جامعة اوكسفورد طريقة المعهد ( مع معهد الانتروبولوجيا الاجتماعية ) وفي امريكا ، تتضح بعض الترددات بصورة متزايدة ، لان طريقة القسم تؤدي في الغالب الى تخصص متسرع يتلازم مع ثقافة عامة ناقصة . ومثال جامعة شيكاغو واضح بهذا الصدد : ذلك ان قسم الانتروبولوجيا رغب في تدارك العيوب المذكورة اعلاه ، فرأى نفسه ينضم اولا الى قسم العلوم الاجتماعية ؛ ولكن ما ان تحقق هذا الاصلاح حتى اخذ مفكرون ممتازون يستشعرون الحاجة الى اتصالات من النوع نفسه مع العلوم الانسانية . وبهذه الصورة يفسر تطور الطريقة الثالثة : طريقة المدارس او المعاهد .

### المدارس او المعاهد

ان المدرسة الوطنية للانتروبولوجيا في المكسيك ومعهد الانتولوجيا التابع الى جامعة باريس هما اوضح الامثلة على هذه الطريقة ، فالاولى تقدم تأهيلا مهنيا وتركيبيا يتوج الدراسات الجامعية السابقة ويخصصها ؛ والثاني يتمسك بالاحرى باعادة تجميع الدروس الجامعية الموجودة واكملها . في الواقع ، يتعلق معهد الانتولوجيا بثلاث كليات ، هي : الحقوق والآداب والعلوم ؛ وهو يكلف الطلاب الذين يحضرون امتحانا جامعيا - شهادة الانتولوجيا للاجازة في الآداب والعلوم - بدروس تعطى في الكليات الثلاث ويضيف اليها دروسا اخرى ينظمها على مسؤوليته وتصدقها



الجامعة . كما توجد « الروح المشتركة بين الكليات » في برنامج اجازة دراسات شعوب ماوراء البحار ، التي تشتمل على شهادات تابعة الى كليتي الحقوق والاداب ، وعند الاقتضاء الى كلية العلوم .

سنبين فيما بعد رضانا عن هذه الطريقة اكثر من غيرها . لنلاحظ فقط هنا انها تثير ايضا بعض المشكلات : فاستقلال المعهد الذاتي يكون في اكثر الاحيان على حساب انخفاض وضعه ، بالمقارنة مع الدروس المتصورة تحت نمط اكثر تقليدية . ذلك عبارة تقريبا عن صيغة تهريب بضائع . ومن هنا صعوبة ادخال مدة دراسات كافية فيها ، تتأيد بدبلومات معترف بها كتلك التي تمنحها الكليات . في باريس ، تحقق نجاح جزئي في زيادة مدة الدراسات الى سنتين للطلاب المتمازين ، بفضل احداث منشأة اخرى ، هي معهد التأهيل للدراسات الانتولوجية ، مكرس للدروس المتخصصة والدراسات التطبيقية ، على أن الامر ، هنا ايضا ، يتعلق بحل مبهم ، يبعد التدريس الانتروبولوجي عن السياق التقليدي بدلا من تقريبه منه ، ويحسن مستوى الدراسات بدون العمل ، لذلك ، على افادتها من المؤيدات التقليدية للدرجة الاعلى .

نتبين من هذه الامثلة صعوبة حل المشكلات التي يطرحها تدريس الانتروبولوجيا على اساس الخبرات المكتسبة . ان هذا الوصف لاينطبق حقا على اية خبرة منها : ففي كل مكان يتعلق الامر بالخبرات الجارية ، التي لايمكن ان يظهر معناها ونتائجها بعد . اليس من الافضل ، اذا ، صياغة المسألة بطريقة اخرى ؟ ان لم توجد الوقائع المحللة استقرائيا ، التي يمكن استخلاص بعض الثابتات منها ، فلنسال الانتروبولوجيانفسهما . ولنحاول أن نستشف ليس فقط المكان الذي وصلت اليه ، بل ايضا الاتجاه الذي تسلكه . وعسى ان يسمح لنا هذا الافق الدينامي باستخلاص المبادئ التي يجب ان تشرف على تدريسها على نحو افضل من الاعتبار السكوني لوضع غامض ، نخطيء اذ نرى فيه شيئا آخر سوى قرينة على حياة تغلي بطموحات عالية ومضطربة .



## حالة الانتروبولوجيا الطبيعية

اولا ، تطرح مسألة الاختصاص . هل الانتروبولوجيا التي شوش تكوينها العلوم الاجتماعية تشويشا عميقا ، هي نفسها علم اجتماعي ؟ نعم ، اذ انها تهتم بالتجمعات البشرية . ولكن بما انها - بالتعريف - « علم من علوم الانسان » ، افلا تختلط بالعلوم الانسانية ؟ ثم الا تتبع من ناحية فرعها المعروف باسم الانتروبولوجيا الطبيعية في كل مكان تقريبا ( وانما باسم الانتروبولوجيا بلا زيادة في عدة بلدان اوربية ) العلوم الطبيعية ؟ سوف لا ينكر احد ان الانتروبولوجيا تظهر بهذا المظهر الثلاثي . وفي الولايات المتحدة ، التي تطور فيها تنظيم العلوم الثلاثي تطورا واضحا فازت جمعيات الانتروبولوجيا بحق الانضمام الى المجالس العلمية الكبيرة الثلاثة التي تشرف كل منها على احد المجالات التي ميزناها قبل قليل .

لنتأمل اولاً الانتروبولوجيا الطبيعية : انها تهتم بمسائل مثل تطور الانسان بدءاً من اشكال حيوانية ؛ وتوزعه الحالي في جماعات عرقية ، متميزة بصفات تشريحية او فيزيولوجية . فهل يمكن ، لهذا السبب ، تعريفها كدراسة طبيعية للانسان ؟ بذلك ننسى ان مراحل تطور الانسان الاخيرة على الاقل - اي التي ميزت اجناس الانسان بوصفه نوعا بيولوجيا ، وربما حتى المراحل التي قادت اليه - جرت في ظروف شديدة الاختلاف عن تلك التي حددت تطور الانواع الحية الاخرى : منذ ان اكتسب الانسان اللسان حدد بنفسه طرق تطوره البيولوجي ، بدون ان يدرك ذلك بالضرورة . ان كل مجتمع بشري ، في الواقع ، يعدل شروط استمراره الفيزيائي بمجموعة معقدة من القواعد ، مثل تحريم سفاح المحارم والزواج الداخلي والزواج الخارجي والزواج التفضيلي بين بعض انماط الاقرباء ، وتعدد الزوجات والزواج الاحادي ، او فقط بتطبيق منهجي تقريبا لعدد من المعايير الاخلاقية والاجتماعية والاقتصادية والجمالية . ان المجتمع ، اذ يتمثل بعض القواعد ، يشجع بعض انماط الاتحادات ويستبعد بعضها الاخر . فالانتروبولوجي الذي يحاول تفسير تطور العروق او فروعها كما لو كان هذا التطور نتيجة شروط طبيعية فقط ، يفضي به الامر الى الطريق



المسدود نفسه الذي يقع فيه العالم بالحيوان ، الذي يود تفسير المفاضلة الحالية للكلاب باعتبارات بيولوجية أو بيئية بحتة ، دون أخذ التدخل البشري بعين الاعتبار : اذ لا ريب في وصوله الى فرضيات خيالية تماما ، او ، على الأرجح ، الى الفوضى . وعليه ، فان الناس لم يصنعوا انفسهم اقل مما صنعوا حيواناتهم الالهية ، مع فرق واحد هو ان التطور اقل وعيا وارادة في الحالة الاولى منه في الحالة الثانية . ومن ثم ، فالانتروبولوجيا الطبيعية نفسها - على الرغم من انها تلجأ الى معارف ومناهج متفرعة من العلوم الطبيعية - تقيم علاقات وثيقة على نحو خاص مع العلوم الاجتماعية . وتؤول ، الى حد كبير ، الى دراسة التحولات التشريحية والفيزيولوجية الناجمة ، بما يتعلق بنوع حي معين ، عن ظهور الحياة الاجتماعية واللسان ومنظومة قيم ، او ، بكلام اصح ، ظهور الثقافة .

### الانثوغرافيا والانتولوجيا والانتروبولوجيا

نحن اذا بعيدون جدا عن العصر التي كانت فيه مختلف جوانب الثقافات البشرية ( مجموعة الادوات ، الملابس ، المؤسسات ، المعتقدات ) تعالج كاتواع من نتائج او ملحقات بصفات بدنية تميز مختلف الجماعات البشرية . ولعل العلاقة المعكوسة اقرب الى الحقيقة . ان لفظ «انتولوجيا» يختلف هنا وهناك ، بمعناه القديم ، ولا سيما في الهند حيث اعطت منظومة الطوائف ذات الزواج الداخلي ، والمتخصصة تقنيا ، مؤخرا وعلى نحو سطحي ، بعض القوة لهذا الارتباط ؛ وفي فرنسا حيث تميل بنية اكااديمية صارمة جدا الى تخليد ترمينولوجيا تقليدية ( هكذا كرسي انتولوجيا البشر اليوم والبشر المتحجرين ) في المتحف الوطني للتاريخ الطبيعي : كما لو كانت هنالك علاقة هامة بين بنية الناس المتحجرين التشريحية ومجموعة ادواتهم ، وكما لو كانت انتولوجيا الناس الحاليين تقم بنيتهم التشريحية ) . ولكن ما ان تزال هذه الالتباسات ، حتى نبقى بعد قراءة التقرير العام ، مرتبكين بتنوع الالفاظ التي يجدر تعريفها وتحديدها . ماهي العلاقات وماهي الاختلافات الموجودة بين الانثوغرافيا والانتولوجيا والانتروبولوجيا ؟ وما المقصود بالتمييز ( المزج جدا ، على



مايبدو ، بالنسبة للمعبدین الوطنیین ( بین الانتروبولوجیا الاجتماعیة والانتروبولوجیا الثقافیة ؟ وأخیرا ، ماهی العلاقات التی یتیمها الانتروبولوجیا مع الفروع العلمیة المتحدة معها فی قسم واحد : علم الاجتماع والعلم الاجتماعی والجغرافیا ، وأحیانا علم الآثار وعلم اللغة ؟

جواب السؤال الاول بسیط نسبیا - فجميع البلدان ، على مايبدو ، تتصور الانتوغرافیا بالطريقة ذاتها . ذلك أنها تتفق مع مراحل البحث الأولى : الملاحظة والوصف والعمل الميدانی . والدراسة الاحادیة، التی تتناول جماعة محدودة كفاية تیسر على المؤلف جمع القسم الاعظم من معلوماته بفضل تجربته الشخصیة ، تؤلف نمط الدراسة الانتوغرافیة نفسه . نضیف فقط أن الانتوغرافیا تضم كذلك مناهج وتقنیات ترتبط بالعمل الميدانی والتصنیف ووصف الظاهرات الثقافیة الخاصة وتحلیلها ( سواء تعلق الامر بالاسلحة او الادوات او المعتقدات او المؤسسات ) . فی حالة الاشیاء المادیة ، تتابع هذه العمليات عادة فی المتحف ، الذی یمكن اعتباره من هذه لנاحیة امتدادا میدانیا ( نقطة هامة سنعود الیها ) .

بالنسبة للانتوغرافیا ، تمثل الانتولوجیا خطوة اولی نحو التركيب . وبدون أن تستبعد الملاحظة المباشرة ، تمیل الى نتائج واسعة كفاية، تجعل من الصعب تأسيسها حصرا على معرفة مباشرة . وهذا التركيب یمكن أن یتم فی ثلاثة اتجاهات : جغرافی ، اذا اردنا دمج المعارف النسبیة بمجموعات مجاورة ؛ وتاریخی اذا رمینا الى اعادة صیاغة ماضی شعب أو عدة شعوب ، ومنهجي أخیرا ، اذا عزلنا نمط تقنیة او عادة او مؤسسة من أجل الاهتمام به اهتماما خاصا . وانما بهذا المعنى ینطبق لفظ الانتولوجیا ، مثلا ، على مكتب الانتولوجیا الامریکیة التابع الی مؤسسة سميثونیان ، ومعهد الانتولوجیا التابع الی جامعة باريس . وفي جميع الحالات ، تشتمل الانتولوجیا على الانتوغرافیا ، باعتبارها مسيرتها التمهیدیة ، وتشكل امتدادها .

اعتبرت هذه الثنائیة ، خلال زمن طویل ، وفي عدة بلدان على الاقل



انها تكفي نفسها بنفسها . كذلك كان الشأن ، خاصة ، حيثما كانت الاهتمامات التاريخية - الجغرافية مهيمنة وحيث لم يخطر على البال ان التركيب يستطيع المضي الى ابعد من تحديد اصول الانتشار ومراكزه . كما تمسكت بلدان اخرى - فرنسا مثلا - بذلك وانما لاسباب اخرى : فقد تركت المرحلة اللاحقة من التركيب الى فروع اخرى : علم الاجتماع ( بمعنى الكلمة الفرنسي ) والجغرافيا البشرية والتاريخ وحيانا الفلسفة . تلك هي ، على ما يبدو ، الاسباب التي ابقّت في عدة بلدان اوربية على لفظ الانتروبولوجيا جاهزا فوجد نفسه هكذا مقصورا على الانتروبولوجيا الطبيعية .

وبالعكس ان لفظي الانتروبولوجيا الاجتماعية او الثقافية ، حيثما يوجدان يرتبطان بمرحلة ثانية واطيرة من التركيب استنادا الى نتائج الانتوغرافيا والانتولوجيا . ترمي الانتروبولوجيا ، في البلدان الانجلو - ساكسونية ، الى معرفة الانسان معرفة شاملة ، تشمل شخصه بامتداده التاريخي والجغرافي كله ، متطلعة الى معرفة يمكن تطبيقها على مجمل التطور البشري منذ بشريات الدهر الرابع الى العروق العصرية ؛ ومياله الى نتائج ايجابية او سلبية ولكنها صحيحة بالنسبة للمجتمعات البشرية كافة منذ المدينة العصرية الكبيرة الى اصغر قبيلة ميلانيزية . يمكن القول ، اذا ، بهذا المعنى ، انه يوجد بين الانتروبولوجيا والانتولوجيا العلاقة ذاتها التي حددناها اعلاه بين هذه الاخرة والانتوغرافيا . ان الانتوغرافيا والانتولوجيا والانتروبولوجيا لا تؤلف ثلاثة فروع علمية مختلفة ، او ثلاثة مفاهيم مختلفة عن دراسات واحدة . بل هي ، في الواقع ، ثلاث مراحل او ثلاث لحظات من بحث واحد ، واشار هذا اللفظ او ذاك يعبر فقط عن اهتمام مهيمن يتجه نحو نمط من البحث لا يستبعد النمطين الآخرين بآية حال .

### **الانتروبولوجيا الاجتماعية والانتروبولوجيا الثقافية**

لو كان لفظا الانتروبولوجيا الاجتماعية او الثقافية يرميان فقط الى تمييز بعض ميادين الدراسة في نطاق الانتروبولوجيا الطبيعية ، لما اثارا



اية مشكلة . ولكن ايثار بريطانيا العظمى للتعبير الاول ، والولايات المتحدة للتعبير الثاني ، وايضاح هذا الاختلاف خلال مجادلة حديثة بين الامريكي مورديك والانجليزي فيث (٢) يثبت أن تبني كل تعبير يلبي اهتمامات نظرية محددة جيدا . لقد كان اختيار هذا التعبير او ذاك ( ولاسيما للدلالة على كرسي جامعة ) من قبيل الصدفة في كثير من الحالات . حتى يبدو أن تعبير الانتروبولوجيا الاجتماعية قد تأصل في إنجلترا نظرا لضرورة احداث لقب يميز كرسي جديدة من الكراسي الاخرى ، التي كانت عندئذ قد استنفذت الترمينولوجيا التقليدية . لو اردنا التمسك بمعنى كلمتي « ثقافي » و « اجتماعي » لما كان الاختلاف كبيرا جدا . ان مفهوم « الثقافة » هو من أصل انجليزي ، ونحن ندين لتايلر بتعريفها للمرة الاولى حيث يقول : « هي ذاك الكل المركب الذي يشتمل على المعرفة والاعتقاد والفن والاخلاق والقانون والعادات ومقدرات وعادات اخرى يتحلى بها الانسان الفرد في المجتمع . » (٣) يرتبط هذا المفهوم ، اذا ، بالاختلافات المميزة الموجودة بين الانسان والحيوان ، مولدا هكذا التقابل الذي بقي انباعيا منذ ذلك الحين ، بين **الطبيعة والثقافة** . وفي هذا المنظور ، يظهر الانسان اساسا ، كما يقول الانجلو ساكسونيون ، **كصانع ادوات** . وعندئذ تبدو العادات والمعتقدات والمؤسسات تقنيات بين اخرى ، ذات طبيعة فكرية : تقنيات في خدمة الحياة الاجتماعية وتجعلها ممكنة ، مثلما تيسر التقنيات الزراعية تلبية حاجات التغذية ، او التقنيات النسيجية الحماية من التقلبات الجوية . ان الانتروبولوجيا الاجتماعية تؤول الى دراسة التنظيم الاجتماعي ، كفصل اساسي ، وانما فقط فصل بين جميع الفصول التي تؤلف الانتروبولوجيا الثقافية . ويبدو طرح المسألة على هذه الصورة انه يميز العلم الامريكي ، على الاقل في مراحل تطوره الاولى .

لم يكن من قبيل الصدفة أن ظهر لفظ الانتروبولوجيا ذاته في إنجلترا

(٢) الانتروبولوجي الامريكي ، مجلد ٥٣ ، ع ٤ ، القسم الاول ، ١٩٥١ ، ص ص

٤٦٥ - ٤٨٩ .

(٣) تايلر ، الثقافة البدائية ، لندن ، ١٨٧١ ، مجلدا ، ص ١ .

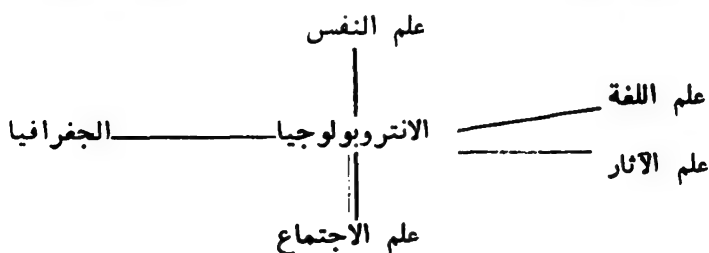


للدلالة على الكرسي الاولى التي شغلها السيد فرازر ، الذي كان لايهتم بالتقنيات، بل، بالاحرى، بالمعتقدات والعادات والمؤسسات . وراى كليفت براون هو مع ذلك الذي ابرز العنى العميق لهذا التعبير ، عندما حدد موضوع ابحاثه الخاصة بـ **العلاقات الاجتماعية و البنية الاجتماعية** . واصبح **صانع الادوات** لا يحتل المرتبة الاولى ، بل الجماعة ، المتبرة بهذه الصفة ، أي مجمل أشكال التواصل التي تؤسس الحياة الاجتماعية . ولا يوجد أي تناقض ، ولا حتى تقابل ، بين المنظورين . وافضل دليل على ذلك يكمن في تطور الفكر السوسيولوجي الفرنسي ، فبعد بضعة سنوات من برهان دوركهايم على وجوب دراسة الوقائع الاجتماعية كاشياء ( مما يشكل ، بلغة اخرى ، وجهة نظر الانتروبولوجيا الثقافية ) جاء ابن اخيه وتلميذه موس يحمل ، في وقت واحد مع مالىنوسكي ، الرأي المكمل القائل أن الاشياء ( مواد مصنعة ، اسلحة ، ادوات ، مواضيع طقوسية ) هي نفسها **وقائع اجتماعية** ( مما يطابق منظور الانتروبولوجيا الاجتماعية ) . يمكن القول ، اذا ، أن الانتروبولوجيا الثقافية والانتروبولوجيا الاجتماعية تغطيان تماما البرنامج ذاته ، الاولى ، منطلقا من تقنيات أو مواضيع للافضاء الى هذه « التقنية – العظيمة » التي هي الفعالية الاجتماعية والسياسية ، ميسرة ومكيفة الحياة ضمن مجتمع ، والثانية ، منطلقا من الحياة الاجتماعية للنزول الى الاشياء التي تسمها بوسمها والى الفعاليات التي تتجلى من خلالها . وكلتاها تضمان الفصول نفسها ، ربما مرتبة بنسق مختلف ، وبعدد متغير من الصفحات المكرسة لكل فصل .

ومع ذلك، وحتى لو تمسكنا بهذه المقارنة، تستخلص بعض الاختلافات الدقيقة . لقد ولدت الانتروبولوجيا الاجتماعية من اكتشاف ان جميع جوانب الحياة الاجتماعية – الاقتصادي والثقافي والسياسي والقانوني والجمالي والديني – تؤلف مجموعة دالة ، ويتعذر فهم اي من جوانبها بدون ردها الى محلها وسط الجوانب الاخرى . فهي ، اذا ، تميل الى العمل بدءا من الكل باتجاه الاجزاء أو على الاقل الى اعطاء الاول افضلية منطقية على الثانية . ليست التقنية قيمة نفعية فقط ، بل مباشر ايضا



وظيفة ، ويستتبع فهم هذه الاخيرة اعتبارات سوسولوجية وليس فقط تاريخية او جغرافية او آلية او نفسية - كيميائية . ويلتصم مجموع الوظائف بدوره مفهوما جديدا ، مفهوم البنية ، والمرء يعلم الاهمية التي اتخذتها فكرة البنية الاجتماعية في الدراسات الانثروبولوجية المعاصرة . صحيح انه كان من المفروض ان تفضي الانثروبولوجيا الثقافية ، وفي آن واحد تقريبا ، الى مفهوم مماثل ، ولو بطرق مختلفة . فبدلا من المنظور السكوني الذي يعرض مجمل الجماعة الاجتماعية كنوع من نظام او مجموعة يأتي اهتمام دينامي - كيف تنتقل الثقافة عبر الاجيال ؟ - ليقودها الى نتيجة مماثلة ، هي : العلم بأن منظومة العلاقات التي تضم جميع جوانب الحياة الاجتماعية تقوم ، في نقل الثقافة ، بدور اهم من الدور الذي يقوم به كل من هذه الجوانب على انفراد . وهكذا كان من المفروض ان تلتقي الدراسات المسماة « الثقافة والشخصية » ( التي ترقى الى فرانز بواز ) ، بهذه العطفة المفاجئة ، بدراسات « البنية الاجتماعية » المتفرعة من راد كليف - براون ، ومن خلاله ، من دوركهايم . ان الانثروبولوجيا ، اذ تدعي انها « اجتماعية » او « ثقافية » ، تتطلع دائما الى معرفة الانسان الشامل ، منظورا في الحالة الاولى من خلال انتاجاته ، وفي الثانية انطلاقا من تصوراته . وبذلك نعلم ان التوجيه « ذي النزعة الثقافية » يقرب الانثروبولوجيا من الجغرافيا والتكنولوجيا وما قبل التاريخ ، فيما يخلق التوجيه « السوسولوجي » لها صلات اقرب مع علم الآثار والتاريخ وعلم النفس . وفي الحالتين يوجد ارتباط وثيق على نحو خاص بعلم اللغة ، اذ ان اللغة هي في آن واحد **الواقعة الثقافية** الممتازة ( التي تميز الانسان من الحيوان ) والواقعة التي تتولد بها جميع اشكال الحياة الاجتماعية وتندوم . اذا ، ليس من الغريب ان تنفر البنيات الاكاديمية ، المحللة في التقرير العام ، من عزل الانثروبولوجيا ، وأن تضعها بالاحرى « في مجموعة » مع فرع او اكثر من الفروع العلمية التالية :





في المخطط اعلاه ، تطابق العلاقات « الافقية » على نحو خاص منظور  
الانثروبولوجيا الثقافية ، والعلاقات « العمودية » منظور الانثروبولوجيا  
الاجتماعية ، والعلاقات « المنحرفة » المنظورين معا . ولكن بالاضافة الى  
ان هذه الافاق ، لدى الباحثين العصريين ، تميل الى الاختلاط ، لن  
ننسى ان الامر يتعلق فقط ، حتى في الحالات القصوى ، باختلاف في  
الراي لا في الموضوع . ان مسألة توحيد الالفاظ ، والحالة هذه ، تفقد  
كثيرا من اهميتها . ويظهر ، اليوم ، في العالم اتفاق شبه اجماعي على  
استخدام لفظ « الانثروبولوجيا » مكان الاتوغرافيا والانولوجيا ، من  
حيث هو اصلح لتمييز مجموع هذه اللحظات الثلاث من البحث . ويؤكد  
ذلك استقصاء دولي حديث (٤) . اذا ، نحن نوصي بلا تردد بتبني لفظ  
انثروبولوجيا في اسماء الاقسام والمعاهد والمدارس المخصصة للابحاث  
والتدريس المطابقة . ولكن لامجال للذهاب الى ابعد من ذلك : فاختلافات  
امزجة الاساتذة المكلفين بالتدريس وادارة الابحاث واهتماماتهم ، ستجد  
في صفتي اجتماعي و ثقافي وسيلة للتعبير عما بينها من فروق دقيقة .

### الانثروبولوجيا والفولكلور

كلمة مع ذلك عن الفولكلور . بدون الشروع في بحث تاريخ هذه اللفظة  
هنا ، المعقد جدا ، من المعلوم ، اجمالا ، انها تدل على الابحاث التي  
تستخدم ، مع انها تتبع مجتمع الملاحظ ، مناهج بحث وتقنيات ملاحظة  
من طراز المناهج والتقنيات التي يلجأ اليها بالنسبة الى مجتمعات بعيدة  
جدا . لاجابة لبحث اسباب هذه الظروف هنا . ولكن فسرنا هذه  
الظروف بالطبيعة القديمة للوقائع المدروسة ( اي البعيدة جدا في الزمان  
ان لم يكن في المكان ) (٥) ، او بالطابع الجماعي والاشعوري لبعض اشكال  
النشاط الاجتماعي والعقلي في كل مجتمع ، بما في ذلك مجتمعنا (٦) ، فان

(٤) سرجي ، ترمينولوجيا قسم علوم الانسان ؛ نتائج الابحاث الدولية ، مجلة  
الانثروبولوجيا ، مجلد ٣٥ ، ١٩٤٤ - ١٩٤٧ .

(٥) هكذا يطرح المسألة المعهد الدولي للحضارات الاثرية ، باشراف فارانيك .

(٦) مثلما يفعل مختبر الاتوغرافيا الفرنسية والمتحف الوطني الفرنسي للفنون  
والتقاليد الشعبية .



الدراسات الفولكلورية تتبع الانثروبولوجيا بالتأكيد ، اما بموضوعها ،  
واما بمنهجها ( وبالاثنين معا بلاريب ) . فاذا بدت ، في بعض البلدان ،  
ولاسيما البلدان السكندنافية ، انها تفضل عزلة جزئية ، فلان هذه  
البلدان طرحت على نفسها في وقت متأخر نسبيا بعض المسائل  
الانثروبولوجية ، فيما بدأت في وقت مبكر جدا التساؤل حول مسائل تهم  
تقاليدها الخاصة : فتطورت على هذه الصورة من الخاص الى العام ، فيما  
يوجد الوضع معكوسا في فرنسا مثلا : حيث بدى باهتمامات نظرية عن  
الطبيعة الانسانية ، ثم تدرج الاهتمام الى الوقائع لتبرير التأمل أو تحديده .  
ان افضل الاوضاع هو بالتأكيد الوضع الذي ظهرت فيه وجهتا النظر  
وتطورتا معا ، كما في المانيا والبلدان الانجلوساكسونية ( وفي كل مرة  
لاسباب مختلفة ) ؛ وهو كذلك الوضع الذي يفسر السبق التاريخي الذي  
استفادت منه الدراسات الانثروبولوجية في هذه البلدان .

### الانثروبولوجيا والعلوم الاجتماعية

تبرز نتيجة اولى من الاعتبارات التي قد يخطئ بعضهم باعتبارها  
نظرية بحثة : ذلك ان الانثروبولوجيا لا يمكن بأية حال ، ان تستسلم  
لفصلها عن العلوم الدقيقة والطبيعية ( التي تربطها بها الانثروبولوجيا  
الطبيعية ) او عن العلوم البشرية ( التي تتعلق بها بجميع هذه الالياف  
التي تحيكها لها الجغرافيا وعلم الآثار وعلم اللغة ) . فاذا كان يترتب عليها  
ان تختار تبعية ، فانها ستعتبر نفسها علما اجتماعيا ، ولكن ليس في  
النطاق الذي قد يسمح فيه هذا التعبير بتحديد مجال منفصل ، بل  
بالاحرى لانه يشدد على الطابع الذي يميل الى ان يكون مشتركا بين جميع  
الفروع العلمية : فحتى البيولوجي والفيزيائي يدركان تدريجيا ، على  
ما يبدو ، العلاقات التضمنية الاجتماعية لاكتشافاتهما او ، على الاصح ،  
**للدولاتها الانثروبولوجية** . اصبح الانسان لا يكتفي بالمعرفة ؛ وكلما  
ازدادت معرفته ، يرى نفسه عارفا ، ويصبح موضوع بحثه الحقيقي ،  
كل يوم بالتدرج ، هذا الثنائي السرمدي المؤلف من انسانية تحول العالم  
وتتحول هي نفسها في اثناء عملياتها .



ولهذا عندما تطالب العلوم الاجتماعية بتنظيم البنيات الاجتماعية الخاصة بها ، تنضم الانتروبولوجيا الى طلبها راضية ، ولكن ليس بلا قصد خفي : فهي تعلم ان هذا الاستقلال سيكون مفيدا لتقدم علم النفس الاجتماعي والعلم السياسي وعلم الاجتماع ، ومفيدا لتعديل وجهات النظر التي تعتبرها الحقوق والعلوم الاقتصادية تقليدية جدا . بيد أن أحداث كليات العلوم الاجتماعية ، حيث لا توجد بعد ، لا يحل مشاكلها ؛ اذ لو اقتضى الامر استقرار الانتروبولوجيا في مثل هذه الكليات ، لشعرت فيها بالضيق كما هو شأنها في كليات العلوم أو كليات الاداب . في الواقع، تتبع الانتروبولوجيا ثلاثة أنظمة معا ؛ وهي ترغب في أن تحصل هذه الأنظمة الثلاثة على تمثيل متوازن في التدريس لكي لا تعاني هي نفسها من فقر التوازن الذي قد ينجم ، في حالة العكس ، من استحالة إبراز انتمائها الثلاثي . وبذلك فان طريقة المعهد أو المدرسة التي تضم في تركيب أصلي، حول الدروس الخاصة التي تعطى فيها ، تلك التي تعطى في الكليات الثلاث ، تقدم للانتروبولوجيا الحل الوحيد الشافي .

صعوبة الانضواء في الكادرات القائمة ، ذلكم هو مصير العلوم الفتية؛ ولسنا نسرف اذ نقول ان الانتروبولوجيا هي ، ومن بعيد جدا ، افترس العلوم الفتية التي هي العلوم الاجتماعية ، وان الحلول الاجمالية التي تلائم العلوم التي تقدمتها تعرض بالنسبة لها طابعا تقليديا ؛ انها تقريبا تنطلق من العلوم الطبيعية ؛ وتستند الى العلوم الانسانية ، وتتطلع نحو العلوم الاجتماعية . وبما أن هذه العلاقة هي التي يهتم تعميقها في هذا الكتاب ، المخصص بكامله الى هذه العلوم الاخيرة ، لاستخلاص النتائج العملية اللازمة منها ، فسنبحثها بمزيد من الانتباه .

ان الغموض الذي يسود العلاقات بين الانتروبولوجيا وعلم الاجتماع، الذي تشير اليه ، باستمرار ، الوثائق المجموعة بهذا الكتاب (٧) ، يتعلق اولا بالازدواجية التي تميز الحالة الراهنة لعلم الاجتماع نفسه . فاسمه

---

(٧) ليس المقصود هذا الكتاب بل ذلك الذي ظهر المقال فيه ، في الاصل .



كعلم اجتماع يعينه كعلم المجتمع المفضل ، العلم الذي يتوج - او الذي تتلخص به - جميع العلوم الاجتماعية الاخرى ، ولكن ، منذ اخفاق الطموحات الكبرى لمدرسة دوركهايم ، فقد ، في الواقع ، هذه الخاصة ، في كل مكان . ففي بعض البلدان ولاسيما في اوروبا القارية ، واثيانا ايضا في امريكا اللاتينية ، ينضوي علم الاجتماع في تقاليد فلسفة اجتماعية تقوم فيها معرفة ( معرفة غير مباشرة ) الابحاث الواقعية المنجزة من قبل آخرين ، بدعم التأمل فقط . وبالمقابل ، يصبح علم الاجتماع ، في البلدان الانجلو ساكسونية ( التي تنتشر وجهة نظرها تدريجيا في امريكا اللاتينية والبلدان الاسيوية ) ، فرعاً خاصاً يأخذ مكانه على صعيد العلوم الاجتماعية الاخرى ذاته : يدرس العلاقات الاجتماعية في الجماعات المعاصرة على اساس تجريبي تماماً ولا يتميز حسب الظاهر عن الانثروبولوجيا ، لابعناجه ولا بموضوعه ؛ الا أن موضوع علم الاجتماع ( تجمعات مدنية ، منظمات زراعية ، ولايات ، ومجتمعات ، وحتى مجتمع دولي ) قد يكون اكبر حجماً واشد تعقيداً من المجتمعات البدائية . ولكن ، بما أن الانثروبولوجيا تميل تدريجياً الى الاهتمام بهذه الاشكال المعقدة ، فاننا لانتبين جيداً الفرق الحقيقي بين الاثنين .

ومع ذلك يبقى من الصحيح ، في جميع الحالات ، أن علم الاجتماع متضامن مع الملاحظ على نحو وثيق . وذلك واضح في مثالنا الاخير ، اذ أن علم الاجتماع المدني والريفي والديني ، الخ . يتخذ من مجتمع الملاحظ او مجتمعات من الطراز نفسه موضوعاً له ، ولكن هذا الموقف ليس أقل واقعية في المثال الآخر ، مثال علم اجتماع التركيب ، او ذي النزعة الفلسفية . هناك يوسع العالم حتماً بحثه الى اكبر اجزاء التجربة البشرية ، وحتى قد يتمسك بتفسير هذه التجربة بكاملها . لقد اصبح موضوعه لا يقتصر على الملاحظ ، بيد انه يشرع دائماً بتوسيعه ، من وجهة نظر الملاحظ ، وهو فيما يبدله من جهد لاستخلاص بعض التفسيرات ، والدلالات انما يهدف اولا تفسير مجتمعه الخاص ؛ وان مقولاته المنطقية الخاصة وآفاته التاريخية الخاصة هي التي يطبقها على المجموع . فلو



وضع عالم اجتماعي فرنسي من القرن العشرين نظرية عامة عن الحياة ضمن المجتمع فسوف يظهر دائما وبعدل ( لان محاولة التمييز هذه لانتطوي من جانبنا على اي نقد ) ، كعمل قام به عالم اجتماعي فرنسي من القرن العشرين . اما الانتروبولوجي فيحاول ، ازاء المهمة ذاتها ، بقصد ووعي ايضا ( وبدون تأكده من النجاح في ذلك ابدا ) ، صياغة منظومة مقبولة من ابعاد السكان الاصليين ومن مواطنيه او معاصرة على السواء .

بينما يحاول علم الاجتماع صنع علم اجتماع الملاحظ ، تسمى الانتروبولوجيا الى اعداد علم اجتماع الملاحظ : سواء رمت ، في وصف المجتمعات الغربية والبعيدة ، التوصل الى وجهة نظر الاهلي ذاته ؛ او وسعت موضوعها بحيث يشمل مجتمع الملاحظ ، وانما محاولة عندئذ استخلاص منظومة احالة قائمة على التجربة الانثوغرافية ومستقله ، في ان واحد ، عن الملاحظ وموضوعه .

وهكذا ندرك سبب امكان اعتبار علم الاجتماع ( ودائما بحق ) تارة كحالة خاصة من الانتروبولوجيا ( كما هو الاتجاه في الولايات المتحدة ) ، وتارة اخرى واقعا في قمة تسلسل العلوم الاجتماعية : ذلك انه يؤلف ايضا بالتاكيد حالة ممتازة ، لان تبني وجهة نظر الملاحظ ، وهو سبب معروف جيدا في تاريخ الهندسة ، يسمح باستخلاص خصائص ادق في الظاهر ، وذات تطبيق اسهل حتما ، مما هو عليه الشأن بالنسبة للخصائص التي تنطوي على توسيع المنظور ذاته الى ملاحظين آخرين محتملين . وهكذا فان الهندسة الاقليدية يمكن اعتبارها حالة ممتازة من هندسة اخرى تتخذها موضوعا لها ، تشتمل ايضا على النظر في فراغات مركبة على نحو آخر .

### مهام خاصة بالانتروبولوجيا

نقطع مرة اخرى هذه الاعتبارات لتساءل كيف يمكن ، في هذه المرحلة من التحليل ، تصور الرسالة الخاصة بالانتروبولوجيا ، الرسالة التي يسمح تنظيم تدريس هذه الاخيرة بنقلها في افضل الشروط .



## الموضوعية

طموح الانثروبولوجيا الاول هو بلوغ الموضوعية وترسيخ حسها وتعليم مناهجها . ومع ذلك ينبغي توضيح مفهوم الموضوعية المشار اليه بالامر يتعلق فقط بموضوعية تتيح لن يمارسها صرف النظر عن معتقداته وإيثاراته وآرائه المسبقة ؛ لان مثل هذه الموضوعية تميز جميع العلوم الاجتماعية والا لما استطاعت هذه العلوم الطموح الى مرتبة العلم . ان ما اشرنا اليه في الفقرات السابقة يثبت ان طراز الموضوعية التي تنشدها الانثروبولوجيا يذهب ابعد من ذلك : لا يتعلق الامر فقط بالترفع فوق القيم الخاصة بمجتمع الملاحظ او جماعته ، بل بمناهج افكاره ايضا ؛ وبلوغ صياغة صحيحة ، ليس بالنسبة للملاحظ مستقيم وموضوعي فحسب ، بل بالنسبة لجميع الملاحظين المحتملين . الانثروبولوجي لا يكبح مشاعره فحسب : بل يصوغ ايضا مقولات عقلية جديدة ، ويسهم في اشاعة بعض مفاهيم الزمان والمكان ، والتقابل والتناقض ، البعيدة عن الفكر التقليدي بعد المفاهيم التي يعثر عليها اليوم في بعض فروع العلوم الطبيعية . هذه العلاقة بين طريقة طرح المسائل نفسها في فروع بهذا القدر من البعد في الظاهر ادركها على نحو رائع الفيزيائي الكبير نيلزبور ، حيث يقول : « ان الاختلافات التقليدية في الثقافات الانسانية ... تشبه من نواح عديدة الاساليب المختلفة المعادلة التي تتبع في وصف التجربة الفيزيائية » (٨) .

ومع ذلك فان هذا البحث الصارم عن موضوعية شاملة لا يمكن ان يجري الا على مستوى تحتفظ فيه الظواهرات بمعنى انساني ، وتبقى مفهومة فكريا وعاطفيا - بالنسبة لشعور فردي . هذه النقطة هامة للغاية ، لانها تسمح بتمييز طراز الموضوعية الذي تنشده الانثروبولوجيا ، من الطراز الذي يهم بعض العلوم الاجتماعية الاخرى ، والذي لا يفل دمة بآية حال من طرازها ، مع انه يقع على صعيد آخر . ان الوقائع التي يطمح اليها العلم الاقتصادي والديموغرافيا ليست اقل موضوعية ، ولكن

(٨) ن . بور ، الفلسفة الطبيعية والثقافة الانسانية ، الطبعة ، مجلد ١٤٢ ، ١٩٣٦ .



أحدا لا يتطلب منها أن يكون لها معنى على صعيد تجربة الشخص المعاشة، الذي لا يصادف أبدا في صيرورته التاريخية مواضيع مثل القيمة والريعية والانتاجية الهامشية أو مجموع السكان الأقصى . تلك مفاهيم مجردة ، يسمح استخدامها من قبل العلوم الاجتماعية أيضا بمقارنة مع العلوم الدقيقة والطبيعية ولكن بطريقة مختلفة كل الاختلاف ؛ لأن الانتروبولوجيا ، من هذه الجهة ، تقترب بالآخرى من العلوم الإنسانية . إنها تصبو إلى أن تكون **علما أعراضيا** ، وتضع نفسها بعزم على مستوى الدلالة . وهذا سبب آخر يضاف إلى الأسباب العديدة الأخرى التي تدعو الانتروبولوجيا للمحافظة على اتصال وثيق مع علم اللغة ، حيث يتجه الاهتمام نفسه ، حيال هذه الواقعة الاجتماعية التي هي اللغة ، إلى عدم فصل أسس اللغة الموضوعية ، أي جانب الصوت ، عن وظيفتها الدالة ، أي جانب المعنى (٩) .

## الكلية

طموح الانتروبولوجيا الثاني هو الكلية . فهي ترى في الحياة الاجتماعية نظاما ترتبط جميع جوانبه ارتباطا عضويا . وتقر راضية بأنه لا بد لتعميق معرفة بعض أنماط الظواهرات ، من تجزئة مجموع مثلما يفصل العالم النفسي الاجتماعي ورجل القانون والاقتصادي والاختصاصي في العلوم السياسية . وتهتم اهتماما شديدا بطريقة النماذج ( التي تطبقها هي نفسها ، في بعض المجالات مثل مجال القرابة ) لكي لا تقبل بشرعية هذه النماذج الخاصة .

ولكن عندما يحاول الانتروبولوجي بناء نماذج ، فإنما يقصد دائما

---

(٩) كنت قد انتهيت من كتابة هذه الأسطر عندما وقمت على آراء مشابهة بقلم جان بول سارتر ، حيث ينتقد علم الاجتماع القديم ويضيف : « ... أن علم اجتماع البدائيين لا يقع أبدا تحت هذه المآخذ . ففيه تدرس مجموعات دالة حقيقية » ( الأزمنة الحديثة ، السنة الثامنة ، ع ٨٤ - ٨٥ ، تشرين الأول - تشرين الثاني ١٩٥٢ ، ص ٧٢٩ ، حاشية ١ ) .



اكتشاف شكل مشترك بين تجليات الحياة الاجتماعية المختلفة . ويعثر على هذه النزعة وراء مفهوم **الواقعة الاجتماعية التامة** ، الذي اشاعه مارسيل موس ، وفي مفهوم **النموذج** الذي نعلم الاهمية التي اتخذها في **الانثروبولوجيا الانجلو - ساكسونية** خلال السنوات الاخيرة .

## الدلالة

اصالة البحث الانثروبولوجي الثالثة اصعب تعريفا وأهم ايضا من السابقتين . لقد جرت العادة على تمييز انماط المجتمعات التي يهتم بها الانثولوجي بصفات سالبة بحيث يشق علينا ان ندرك أن ايشاره يستند الى اسباب ايجابية . يقال ان مجال الانثروبولوجيا ( واسم الكراسي يؤكد ذلك ) يكمن في المجتمعات غير المتمدنة ، **الجاهلة** للكتابة ، **قبل** الآلية او غير الآلية . بيد ان هذه النعوت تخفي جميعها واقعا ايجابيا : فهذه المجتمعات قائمة على علاقات شخصية ، علاقات ملموسة بين الافراد ، على درجة اهم من العلاقات الاخرى بكثير . تتطلب هذه النقطة شرحا اطول؛ ولكن بدون الدخول في التفصيلات هنا ، ستكفي الإشارة الى أن حجم المجتمعات المسماة « بدائية » الصغير ( بتطبيق معيار سلبي آخر ) يسمح عادة بمثل هذه العلاقات ، وان العلاقات بين ابعد الافراد ، حتى في حالة اتساع المجتمعات من هذا الطراز او تبعثرها ، مبنية على اساس طراز علاقات اكثر مباشرة ، تقدم القرابة ، عادة ، نموذجه . وقد اعطى راد كليف - براون ، بالنسبة لآستراليا ، امثلة عن هذه الامتدادات التي تعتبر اتباعية اليوم .

## معييار الصحة

وعليه ، ان مجتمعات الانسان العصري ، هي التي ينبغي بالاحرى تعريفها بطابع سلبي . فقد اصبحت علاقاتنا بالآخرين لا تبني الا بصورة مرضية وجزئية ، على هذه التجربة الاجمالية ، وهذا الادراك الحسي لشخص من قبل آخر . انها تنتج ، في القسم الاعظم ، عن صياغات



جديدة غير مباشرة ، من خلال بعض الوثائق المكتوبة . نحن أصبحنا مشدودين الى ماضينا ليس بتقليد شفهي ينطوي على اتصال معاش مع اشخاص - محدثين وكهنة وحكماء او قدماء - ولكن بواسطة كتب مكدمسة في المكتبات العامة يفرغ للتقد فيها جهده - بأية صعوبات - لاعادة تأليف وجوه اصحابها . وعلى صعيد الحاضر ، نتصل مع معظم معاصرينا بجميع أنواع الوسطاء - وثنائق مكتوبة او آليات ادارية - توسع بلاريب اتصالاتنا ولكن تمنحها في الوقت نفسه طابعا من عدم الصحة . وقد أصبح هذا الطابع سمة العلاقات بين المواطن والسلطات .

نحن لانوي ان نستسلم الى التناقض او ان نعرف بصورة سلبية الثورة الهائلة التي احدثها ابتكار الكتابة . ولكن لابد من ان يفهم المرء انها قد انتزعت من الانسانية شيئا اساسيا في الوقت نفسه الذي كانت تحمل فيه اليها كثيرا من الخيرات (١٠) . ثمة تقدير صحيح لفقد الاستقلال الذاتي الذي نجم عن اتساع اشكال التواصل غير المباشرة ( الكتاب ، الصورة ، الصحافة ، الراديو ، الخ . ) غاب حتى الآن عن المنظمات الدولية ولاسيما اليونسكو ، ولكنه ينتج في الدرجة الاولى عن اهتمامات منظري أحدث العلوم الاجتماعية : اي علم التواصل ، كما يلاحظ من هذا المقطع من كتاب وينر السيبرنتيكا : « ليس من المستغرب ان المجتمعات الكبيرة تحتوي على قدر من المعلومات المتوفرة اكثر مما تشتمل عليه المجتمعات الاصغر ، ان لم نقل شيئا عن العناصر الانسانية التي تتكون منها المجتمعات كافة » (١١) . وفي ميدان تألفه العلوم الاجتماعية اكثر من غيره ، تشدد المناقشات ، المعروفة جيدا من العلم السياسي الفرنسي ، بين انصار اقتراع القائمة واقتراع الحي ، تشدد بطريقة غامضة قد يساعد علم التواصل مساعدة مفيدة على توضيحها ، على فقد الاعلام المشار اليه ، الذي ينتج ، بالنسبة للجماعة ، من الاستعاضة بقيمة مجردة عن الاتصال الشخصي بين الناهخين وممثلهم .

---

(١١) ص ١٨٨ - ١٨٩ ؛ ولعل الصفحات ١٨١ - ١٨٩ ، بصورة عامة ، تستحق

ان تدرج في ميثاق اليونسكو .



في الواقع ، ليست المجتمعات العصرية زائفة تماما . فلو تأملنا بانتباه في نقاط ارتباط البحث الانثروبولوجي ، لرأينا بالعكس ، ان الانثروبولوجيا اذ تهتم تدريجيا بدراسة المجتمعات المعاصرة ، تتمسك بالتعرف فيها على مستويات الصحة وعزلها . ان ما يتيح وجود الانثولوجي في ميدان ماكوف لديه عندما يدرس قرية او منشأة انتاجية اقتصادية ، او جوار مدينة كبيرة ، هو ان جميع الناس فيها يعرفون بعضهم بعضا او تقريبا . وكذلك الشأن ، عندما يتعرف الديموغرافيون ، في مجتمع عصري ، على وجود جماعات متوحدة من حجم تلك التي تميز المجتمعات البدائية ذاته . (١٢) يقدمون العون للانثروبولوجي ، الذي يكتشف لنفسه هكذا موضوعا جديدا . ان الابحاث الجارية في فرنسا عن المجتمعات باشراف اليونسكو ، شديدة الإيحاء بهذا الصدد: فبقدر ما وجد الباحثون انفسهم ( كان بعضهم قد تاهل تاهيلا انثروبولوجيا ) مرتاحين في قرية من خمسمائة شخص ، لم تتطلب دراستها اي تعديل في مناهجهم الاتباعية ، بقدر ما تولد لديهم انطباع بالعثور ، في مدينة متوسطة على موضوع لا يحلل . لماذا؟ لان ٣٠ الف شخص لا يمكن ان يؤلفوا مجتمعا بطريقة الخمسمائة شخص ذاتها . والتواصل في الحالة الاولى ليس قائما بصورة أساسية بين اشخاص ، او على نمط التواصل الشخصي المتبادل ؛ ان الواقع الاجتماعي « للمرسلين » و « المستقبلين » ( بلغة نظرية التواصل ) يتوارى وراء تعقيد « المفونات » و « المرحلات » (١٣) .

سيحكم المستقبل بلاريب بان اعظم اسهام قدمته الانثروبولوجيا الى العلوم الاجتماعية هو انها ادخلت ( لاشعوريا ) هذا التمييز الاساسي بين شكلين من اشكال الوجود الاجتماعي : نمط عيشي ادرك في الاصل على انه تقليدي وقديم ، هو قبل كل شيء نمط المجتمعات الاصلية ؛ ثم

(١٢) سوتر وناباه ، مفاهيم الجماعة المتوحدة ومجموع السكان الأدنى ، السكان ، مجلد ٦ ، ع ٣ ، باريس ، ١٩٥١ .

(١٣) انظر وينر ، الاستعمال البشري للكائنات البشرية ، بوسطن ، ١٩٥٠ .



اشكال اخرى احدث ، ليس نمطها الاول غائبا بالتأكيد ، وانما تضم جماعات اصيلة بصورة ناقصة وغير تامة ، منضوية داخل منظومة اوسع ، هي نفسها مشوبة بالزيف .

ان هذا التمييز يفسر اهتمام الانتروبولوجيا المتزايد باشكال العلاقات الحقيقية التي تدوم أو تظهر في المجتمعات المعاصرة ، ويبرره في آن واحد ، ويظهر في الوقت نفسه حدود تنقيبها . لانه لو صح ان قبيلة ميلانيزية وقبيلة فرنسية هما - بالاجمال - كيانات اجتماعية من النمط ذاته ، لتوقف ذلك عن أن يكون صحيحا عندما يجري الاستقراء لحساب وحدات اكبر . من هنا خطأ انصار الدراسات ذات الطابع الوطني ، اذا كانوا يريدون العمل فقط بصفتهم انتروبولوجيين ، لانهم عندما يقارنون لاشعوريا اشكال حياة اجتماعية لاتحلل ، يستطيعون الانتهاء فقط الى نتيجتين : فاما التصديق على صحة اسوا الاراء المسبقة واما التوصل الى اكثر المجردات وهما .

### تنظيم الدراسات الانتروبولوجية

نلمح على هذه الصورة مفترق الفروع العلمية الغريب الذي وصلت اليه الانتروبولوجيا اليوم . فلحل مسألة الموضوعية التي فرضتها عليها الحاجة الى لغة مشتركة تستعمل في ترجمة التجارب الاجتماعية المتنافرة ، تبدأ بالاستدارة نحو الرياضيات والمنطق الرمزي . ان مفرداتنا الشائعة التي هي ثمرة مقولاتنا الاجتماعية الخاصة ، هي في الواقع غير كافية لصياغة تجارب سوسيولوجية مختلفة جدا . يلزم اللجوء الى الرموز ، مثلما يفعل الفيزيائي عندما يريد مثلا ابراز ماهو مشترك بين نظرية الجسيمات ونظرية التموج الضوئي : ذلك ان المفهومين متناقضان في لغة رجل الشارع ؛ ولكن بما انهما « واقعان » في نظر العلم ، يجب اللجوء الى منظومات رموز من نمط جديد من اجل امكان الانتقال من احدهما الى الاخر (١٤) .

---

(١٤) انظر بشأن مزيد من التماثلات بين العلوم الاجتماعية والعلوم الدقيقة والطبيعية كتاب بيير اوجيه ، الانسان الجهري ، باريس ، ١٩٥٢ .



ثانيا ، بما ان الانثروبولوجيا «علم اعراضي» ، فانها تلتفت نحو علم اللغة  
لمنسبين : اولا ، لان معرفة اللغة هي وحدها التي تتيح فهم منظومة  
محولات منطقية وقيم معنوية مختلفة عن منظومة الملاحظ ، ثم لان علم  
اللغة هو اجدر العلوم الاخرى بتعليم وسيلة الانتقال من اعتبار العناصر ،  
المجردة بذاتها من الدلالة ، الى اعتبار منظومة دلالية ، واظهار كيفية  
امكان بناء هذه المنظومة الثانية بواسطة هذه العناصر : وهذه هي مشكلة  
اللغة اولا ، وانما تليها ، ومن خلالها ، مشكلة الثقافة بكاملها .

ثالثا ، ان الانثروبولوجيا السريعة التأثر بالعلاقات المتبادلة بين مختلف  
انماط الظاهرات الاجتماعية تحرص في آن واحد على دراسة جوانبها  
الاقتصادية والقانوني والسياسي والاخلاقي والجمالي والديني ؛ فهي ،  
اذا ، تهتم بتطورات العلوم الاجتماعية الاخرى ، ولاسيما العلوم التي  
تشاركها هذا الافق الاجمالي ، اي الجغرافيا البشرية والتاريخ الاجتماعي  
والاقتصادي وعلم الاجتماع .

واخيرا ، ان الانثروبولوجيا ، اذ تتمسك اساسا باشكال الحياة  
الاجتماعية المشار اليها ( التي لا تؤلف المجتمعات البدائية سوى اسهل  
الامثلة عليها عزلا ، واكثر الانجازات تطورا ) ، المحددة بصحة تقاس  
باتساع العلاقات المادية بين الافراد وغناها ، تحس بانها تحافظ على  
اوثق الاتصالات مع علم النفس ( العام او الاجتماعي ) .

ليس المقصود سحق الطلاب تحت كتلة المعارف الضخمة التي  
تطلبها تلبية هذه المطالب كلها . ولكن ادراك هذا التعقيد يسفر على الاقل  
عن عدد من النتائج العملية .

١ - اصبحت الانثروبولوجيا فرعاً علمياً على درجة شديدة من  
التنوع والتقنية لكي تتسنى التوصية بدروس محددة بسنة واحدة  
تحت اسم « مدخل الى الانثروبولوجيا » ( او صيغة اخرى من هذا النوع )  
يتألف عادة من شروح غامضة عن التنظيم العشيري ، وتعدد الزواج  
والطوطمية . وقد يكون من الخطر جدا تصور اعداد بعض الشباب بمثل



هذه المفاهيم السطحية ، بطريقة ما ، للقيام بدورهم ك : مبشرين أو اداريين ، أو دبلوماسيين أو عسكريين ، الخ . ، معدين للعيش بين شعوب تختلف عن شعوبهم اختلافا كبيرا . ان المدخل الى الانتروبولوجيا لا يصنع عالمه انتروبولوجيا ، ولو هاريا ، اكثر مما يصنع المدخل الى الفيزياء فيزيائيا ، او حتى مساعد فيزيائي .

يتحمل الانتروبولوجيون بهذا الصدد مسؤوليات جسيمة . ومع انهم ظلوا مجهولين ومحتقرين زمنا طويلا ، يحسون بالزهو عندما يطلب اليهم شيء من الانتروبولوجيا لاكمال تاهيل تقني ما . ينبغي عليهم مقلومة هذا الاغراء باشد الطرق حرما . ليس المقصود ، في الواقع ، - ولا سيما بعد ما قيل - تحويل العالم كله الى انتروبولوجيا . ولكن اذا اقتضى الامر حصول طبيب او رجل قانون او مبشر على بعض مفاهيم الانتروبولوجيا ، فانما يجب ان يتم ذلك تحت هذا التاهيل التقني جدا والمتعمق جدا ، في هذه الفصول القليلة من البحث الانتروبولوجي التي تتعلق بممارسة مهنتهم وبالمناطق التي يستعدون لممارستها فيها .

٢ - ايا كان عدد الدروس المرتقبة ، لا يمكن تاهيل انتروبولوجيين بسنة واحدة . فالتعليم الكامل الذي يستغرق وقت الطالب كله ، يتطلب حدا ادنى مدته ثلاث سنوات ، على ان يزداد هذا الحد الادنى ، بما يتعلق ببعض المؤهلات المهنية ، الى اربع سنوات او خمس . اذا ، يبدو انه لا بد من التوقف عن ابعاد الانتروبولوجيا ، كما هو الشأن في اغلب الاحيان ( في فرنسا خاصة ) الى رتبة تعليم تكميلي ، وذلك في الجامعات كلها . كما يجب تأييد الدراسات الانتروبولوجية البعثة بدبلومات حتى اعلى الدرجات الجامعية .

٣ - ان مجمل المواد المدرجة تحت عنوان الانتروبولوجيا ، ولو موسعة بهذه الصورة ، هو شديد التعقيد لكي لا يتطلب تخصصا . يوجد بالطبع تاهيل مشترك يحصل عليه جميع الانتروبولوجيين خلال سنتهم الدراسية الاولى ، ويتيح لهم اختيار تخصصهم اللاحق على اساس معرفة الوقائع.



يعود الرغبة في اقتراح برنامج صارم هنا ، نرى بسهولة ما قد تكونه هذه  
المواد : مبادئ الانتروبولوجيا الفيزيائية والاجتماعية والثقافية ، ما قبل  
التاريخ ، تاريخ النظريات الانتولوجية ، علم اللغة العام .

ويجب أن يبدأ التخصص في المادة منذ السنة الثانية :

١ - انتروبولوجيا طبيعية ، مصحوبة بتشريح مقارن ، وبيولوجيا  
وفيلولوجيا ، ب ) انتروبولوجيا اجتماعية ، مع تاريخ اقتصادي  
 واجتماعي ، وعلم نفس اجتماعي ، وعلم لغة ، ج ) انتروبولوجيا ثقافية ،  
مع تكنولوجيا ، وجغرافيا وما قبل التاريخ .

وفي السنة الثالثة ( وربما منذ الثانية ) يترافق هذا التخصص  
بتخصص اقليمي يشتمل ، بالاضافة الى مادة ما قبل التاريخ ، على علم  
الانار والجغرافيا وتعلم لغة او عدة لغات من اجزاء العالم التي يختارها  
الباحث .

٤ - تستتبع دراسة الانتروبولوجيا ، العامة او الاقليمية ، مطالعات  
واسعة دائمة . وعلينا الا نفكر بالكتب الوجيزة ( التي تستطيع اكمال  
التدريس المحلي دون أن تحل محله قطعا ) والمؤلفات النظرية  
( التي ليس من المحتم أن نعرض لها قبل سنوات التأهيل الاخيرة ) بقدر  
ما نفكر بالدراسات الاحادية ، اي الكتب التي تسوق الطالب الى أن يحيا  
خلالها تجربة معاشة ميدانيا ، والتي يتوصل بفضلها الى كتلة كبيرة من  
المعلومات ، التي تستطيع وحدها اعطاءه المعارف الفكرية المطلوبة وصيائمه  
من التعميمات والتبسيطات المتسرعة .

ومن ثم ينبغي خلال مدة الدراسات كلها اكمال الدروس والتمارين  
العملية بمطالعات الزامية ، بمعدل بضعة آلاف صفحة سنويا ، تراقب  
بمختلف الطرق التربوية ( خلاصات مكتوبة ، بيانات شفوية ، الخ . )  
التي يتمدر الدخول هنا في تفصيلاتها . ينتج عن ذلك : ا ) ضرورة وجود  
مكتبة عظيمة في كل معهد أو مدرسة من معاهد او مدارس الانتروبولوجيا  
نفسم كتبها كثيرة بنسختين او ثلاث نسخ ، ب ) وجوب معرفة الطالب ، في



العصر الحالي ، منذ البداية للغة اجنبية واحدة على الاقل ، مختارة بين اكثر اللغات استعمالا في انتاج الانتروبولوجي خلال السنوات الاخيرة .

في الواقع ، اننا نتردد في التوصية ، في هذا المجال بسياسة ترجمات منهجية : ذلك ان مفردات تقنية الانتروبولوجيا توجد حاليا في حالة فوضى تامة . فكل مؤلف يميل الى استعمال ترمينولوجيا خاصة به ، كما لم يتحدد بعد معنى الالفاظ الاساسية . اذا ، هناك محاذير كثيرة في حالة بلد محروم من نتاج انتروبولوجي عظيم في لغته الوطنية ، اذا اعتمد على الترجمة وكان لا يوجد لديه مترجمون متخصصون قادرون على حفظ المعنى الصحيح للالفاظ والتلونات الفكرية لمؤلف اجنبي . وبهذا الصدد لا يمكن استعجال اليونسكو كثيرا لتنفيذ مشروعها في المفردات العلمية الدولية ، الذي قد يتيح تحقيقه الظهور بمظهر اقل تصلبا .

واخيرا ، ان من المستحب جدا ان تستخدم المنشآت التعليمية وسائل النشر المشتملة على العروض الثابتة والافلام التعليمية والتسجيلات اللغوية او الموسيقية . وثمة احداث جديدة متنوعة ، ولا سيما احداث المركز الدولي للفيلم الوثائقي الانتوغرافي ، المقرر من قبل المؤتمر ما قبل الاخير للاتحاد الدولي للعلوم الانتروبولوجية والانتولوجية ( غينيا ، ١٩٥٢ ) تبعث على التفاؤل بالمستقبل .

٥ - وقد يكون من المفيد اتباع هذه السنوات الثلاث من التاهيل النظري بسنة او سنتين من التمرين ، على الاقل بالنسبة لمن يتهياون مهنة انتروبولوجية ( تدريس او بحث ) . ولكن ، تطرح هنا ، والحق يقال مسائل في غاية التعقيد .

## التدريس والبحث

### اعداد الاساتذة

سنبحث اولا حالة اساتذة الانتروبولوجيا المقبلين . مهما تكن الشروط المتعلقة بالدرجات الجامعية المطلوبة للتدريس ( عادة دكتوراه او دراسات معادلة ) لا ينبغي ان يتمكن اي شخص من الطموح الى تدريس



الانثروبولوجيا مالم يكن قد قام ببحث ميداني هام على الاقل . وسنقدم فيما بعد التبرير النظري لهذا المطلب ، الذي قد يبدو ، خطأ ، مبالغاً فيه . ينبغي التخلص نهائياً من الوهم بإمكان تدريس الانثروبولوجيا بواسطة طبعة كاملة ( او مختصرة في اكثر الاحيان ) من **الفصل الذهبي** ، ومنتخبات اخرى ، مهما كانت مزاياها الذاتية . وسنلفت نظر الذين يتذرعون ، ضد هذا الشرط ، بحالة العلماء المشهورين الذين لم يذهبوا قط الى الميدان ، الى أن ليفي - برول ، مثلاً ، لم يشغل قط كرسي انثروبولوجيا ، ولا اي كرسي يحمل لقباً معادلاً ( لم تكن الكرسي ) ، في حياته ، موجودة في الجامعات الفرنسية ) ، بل كرسي فلسفة : ولا شيء يمنع ، مستقبلاً ، اسناد كراسي تابعة للفروع المجاورة للانثروبولوجيا الى بعض المنظرين النظريين : تاريخ الاديان ، علم الاجتماع المقارن ، او غيرها . ولكن تدريس الانثروبولوجيا يجب ان يقتصر على **الشهود** . ولا ينطوي هذا الموقف على شيء من التهور ، بل هو في الواقع ( ان لم يكن دائماً بحق ) ملاحظ في جميع البلدان التي حقق فيها تطور الانثروبولوجيا تقدماً ملحوظاً .

### اعداد الباحثين

المسألة تصبح اكثر دقة عندما يتعلق الامر باعضاء المهنة الانثروبولوجية المقبلين ، اي الباحثين (١٥) . الا تكون هنالك حلقة مفرغة عندما يطالب هؤلاء بانجاز بعض الابحاث حتى قبل تأهيلهم جامعيًا للقيام بها ؟ انما هنا نستطيع بغائدة الرجوع الى الاعتبارات الواردة في الصفحات السابقة ، لمحاولة توضيح الوضع الخاص الذي توجد فيه الانثروبولوجيا .

ورد اعلاه ان طابع الانثروبولوجيا الخاص ومزيتها الرئيسية ، يكمنان في محاولة عزل ماسميته **مستويات الصحة** ، في جميع اشكال الحياة الاجتماعية : اي ، اما مجتمعات تامة ( يعثر عليها في اكثر الاحيان

---

(١٥) يحسن الرجوع الى العدد الخامس من الانثروبولوجي الامريكي المخصص الى ندوة : اعداد الانثروبولوجي المهني ( مجلد ٥٤ ، ع ٣ ، ١٩٥٢ ) . ان المسائل البحوث هنا مناقشة هناك من زاوية الوضع الأمريكي - الشمالي .



بين تلك المسماة « بدائية » ) ؛ واما طرق نشاط اجتماعي ( يمكن عزلها ، حتى داخل مجتمعات عصرية أو « متمدنة » ) ، وانما تتحدد ، في جميع الحالات ، بكثافة سيكولوجية خاصة ، وحيث تندمج العلاقات بين الافراد ومنظومة العلاقات الاجتماعية لتؤلف كلا . وتسفر هذه الصفات المميزة في الحال عن نتيجة : هي ان اشكال الحياة الاجتماعية هذه لاتتسنى معرفتها فقط من الخارج . فلكي يدركها الباحث يجب عليه ان ينجح في اعادة انشاء التركيب الذي يميزها ، لحسابه الخاص ، اي الا يكتفي بتحليلها الى عناصر ، وانما عليه ان يتمثلها في جملتها بشكل تجربة شخصية هي تجربته .

يلاحظ ، اذا ، ان حاجة الانثروبولوجيا للتجربة الميدانية ترجع الى سبب عميق جدا ، يتعلق بطبيعة الفرع العلمي ذاتها ، وبالخاصة التي تميز موضوع هذا الفرع . فهذه التجربة ليست هدف مهنته ولا اكمال ثقافته ، ولاتدريبا تقنيا . بل تمثل لحظة حاسمة في تربيته ، يستطيع قبلها الحصول على معارف متقطعة ، لا تؤلف كلا ابدا ، وبعدها فقط تماسك هذه المعارف بمجموعة عضوية ، وتكتسب فجأة معنى لم يكن لها من قبل . وهذا الوضع يتكشف عن تماثلات كبيرة مع الوضع السائد في التحليل النفسي : فمن المسلم به عالميا ، اليوم ، ان ممارسة المهنة التحليلية تتطلب تجربة نوعية وفريدة ، هي تجربة التحليل نفسه ؛ وهذا هو السبب في ان جميع الانظمة تفرض على المحلل المقبل ان يكون قد خضع نفسه للتحليل قبل ذلك . بالنسبة للانثروبولوجي ، يؤلف التطبيق الميداني معادل هذه التجربة الفريدة ، وكما في حالة التحليل النفسي ، قد تنجح التجربة أو تخفق ، ولا يقدم اي فحص او مسابقة الوسيلة للبت في هذا الاتجاه او ذاك . ان حكم اعضاء متمرسين في المهنة ، ممن تشهد اعمالهم باجتياز هذه التجربة بنجاح ، هو وحده الذي يقرر ما اذا سيكون المرشح الى المهنة الانثروبولوجية قد انجز على الطبيعة هذا الانقلاب الداخلي الذي سيجعل منه ، حقا ، رجلا جديدا ، وزمن هذا الانجاز . ثمة نتائج عديدة تقتزن بهذه الاعتبارات .



## دور متاحف الانثروبولوجيا

أولاً ، ان ممارسة المهنة الانثروبولوجية ، المليئة بالاطار ، لانطوائها على دخول جسم غريب - الباحث - في تماس مع بيئة يجعلها تكوينها الداخلي ووضعها في العالم متقلبة وهشة ، تتطلب تأهيلا تمهيديا ، وان هذا التأهيل يتعذر الحصول عليه الا على الطبيعة .

ثانياً ، ان هذا الوضع ، المتناقض نظريا ، يطابق بدقة نموذجين موجودين : نموذج التحليل النفسي ، كما رأينا ، ونموذج الدراسات الطبية ، اجمالا ، حيث يمهّد نظام الطلاب الداخلي والخارجي للتدريب على تشخيص الامراض ، بممارسة التشخيص ذاته .

ثالثاً ، يظهر النموذجان المشار اليهما تعذر تحقيق النجاح الا باتصال شخصي مع استاذ ؛ وهو اتصال على درجة كافية من الود وطول المدة لكي يدخل عنصر اصطناع محتوم في سير الدراسات : « المدير » بالنسبة للدراسات الطبية ، ومحلل « المراقبة » في دراسات التحليل النفسي . ويمكن تحديد عنصر الاصطناع هذا بطرق شتى يتعذر بحثها هنا ، ولكننا لانتبهن كيف يمكن استبعاده في الانثروبولوجيا تماما . هنا ايضا يجب ان يضطلع احد المتقدمين بمسؤولية شخصية في اعداد الباحث الشاب . فالاتصال الوثيق بين شخص تعرض ، لحسابه ، لتحول سيكولوجي يعتبر ، في آن واحد ، وسيلة تساعد التلميذ على التوصل الى هذا التحول بسهولة اكبر ، وتساعد الاستاذ على التحقق من ذلك وزمنه .

والآن ماهي الوسائل العملية لكي نؤمن للباحث المقبل تجربة ميدانية « تحت المراقبة » ؟ هنالك على ما يبدو سبل ثلاث :

### التمارين التطبيقية

نفكر بالتمارين التطبيقية باشراف الاساتذة الذين يؤمنون سنوات التدريس الاخيرة ، او تحت اشراف الاساتذة المساعدين . ليس لهذا الحل سوى قيمة تقريبية . وبدون ان ننصح مؤسسات فنية ، او بلدان



لا تملك بنيات ملائمة بالعدول عنه ، ينبغي التشديد على طابعة الوقت .  
ان التمارين التطبيقية ، المحققة بالتدريس ، تنزع دائما للظهور بمظهر  
سخرات او ذرائع . فثلاثة اسابيع بأسرة يمضيها الطالب في قرية او  
منشأة انتاجية لا يمكن ان تحدث هذا الانقلاب السيكولوجي الذي يحدد  
المنعطف الحاسم في اعداد الانتروبولوجي ولا حتى عرض صورة هزيلة  
عنه للطالب . ان هذه الدورات المتسعة مؤذية احيانا ، عندما لا تسمح  
الا بطرق بحث موجزة وسطحية ؛ وبذلك تنتهي في اكثر الاحيان الى نوع  
من ضد التاهيل ؛ مهما كانت الكشفية مفيدة في تربية المراهقين ، فلا يمكن  
خلط التاهيل المهني ، على مستوى التعليم العالي ، مع اشكال من اللعب  
الوجه ، ولو كانت اشكالا راقية .

### الدورات الخارجية

يمكن عندئذ توقع دورات اطول في معاهد او مؤسسات او منشآت  
تعمل ، بدون ان يكون لها طابع انتروبولوجي ، على مستوى هذه العلاقات  
القائمة بين الافراد وهذه الاوضاع الاجمالية التي تعرفنا فيها على ميدان  
الانتروبولوجيا المفضل : مثلا الادارات البلدية ، الخدمات الاجتماعية ،  
مراكز التوجيه المهني ، الخ . قد يقدم هذا الحل ، بمقارنته مع السابق  
مزية كبيرة هي عدم اللجوء الى التجارب المصطنعة . ويقدم بالمقابل محذور  
وضع الطلاب تحت رقابة ومسؤولية رؤساء اقسام خاصة للتاهيل  
الانتروبولوجي ، اي غير قادرين على استخلاص اهمية التجارب اليومية  
النظرية . اذا ، يتعلق الامر بالاحرى بحل مستقبلي ، سياخذ قيمته فقط  
في اللحظة التي يلتقي فيها نسبة كبيرة من الانتروبولوجيين في منشآت  
او مصالح من هذا النوع ، بعد فوز الاعداد الانتروبولوجي باهمية عامة .

### متاحف الانتروبولوجيا

المحنا في بداية هذه الدراسة الى دور متاحف الانتروبولوجيا كامتداد  
ميداني . في الواقع ، ان الاحتكاك بالمواضيع ، والتواضع الذي يترسخ  
في ذهن عالم تنظيم المتاحف بفعل الاعمال الدقيقة التي تشكل اساس



مهنته : فك الطرود ، التنظيف ، الصيانة ، المعنى الدقيق للمحسوس الذي يطوره عمل تصنيف قطع المجموعة وتعيين هويتها وتحليلها ، الاتصال مع الوسط الاهلي ، الذي يتوطد ، بصورة غير مباشرة بواسطة ادوات تتطلب معرفتها معرفة استعمالها ، مالكة مع ذلك تركيبا وشكلا وحتى رائحة في الغالب ، يخلق ادراكها الحسي ، المتكرر آلاف المرات ، الفة لاشعورية مع نمطي حياة ونشاط بعيدين ، واخيرا ، احترام تنوع تظاهرات العبقرية الانسانية التي لايمكن الا ان تنتج حتما من هذه التجارب المستمرة بالنسبة للذوق والذكاء والمعرفة ، والتي تخضع اقل الاشياء قيمة في الظاهر عالم تنظيم المتاحف اليها ، كل ذلك يؤلف تجربة على جانب كبير من الفنى والكثافة ، قد نخطيء في اهمالها .

تفسر هذه الاعتبارات سبب الاهمية الكبيرة التي يوليها معهد الانتولوجيا التابع الى جامعة باريس لحسن الاستقبال الذي يلقاه لدى متحف الانسان ؛ والسبب الذي جعل التقرير الامريكي يقترح ، كوضع عادي يميل تدريجيا الى التعميم في الولايات المتحدة ، ان تترافق اقسام الانتروبولوجيا ، داخل الجامعات بالذات ، بمتحف من حجم متوسط . ولكن يجب على مايبود القيام ، في هذا الاتجاه ، بما هو اكثر من ذلك وافضل منه .

لقد تم تصور متاحف الانتروبولوجيا ، خلال زمن طويل جدا ، على صورة المتاحف الاخرى اي كمجموعة من قاعات عرض تحفظ فيها المواضيع : اشياء ، وثائق جامدة ، متحجرة وراء خزائنها الزجاجية ، مفصولة تماما عن المجتمعات التي انتجتها ، من حيث ان الصلة الوحيدة بين هذه المجتمعات وتلك الاشياء مكونة من قبل بعثات متقطعة ، مرسلّة على الطبيعة لجمع مجموعات ، بمثابة شهود صامتين لبعض انماط الحياة الغريبة على الزائر والمعلقة عليه .

وعلى ذلك فان تطور الانتروبولوجيا كعلم ، وتحولات العالم العصري، تدفع الى تعديل هذا المفهوم من وجهين . فكما بينا اعلاه، ان الانتروبولوجيا تدرك تدريجيا موضوعها الحقيقي ، المكون من بعض اشكال وجود الانسان



الاجتماعي ، التي هي اسهل تعريفا واسرع عزلا في مجتمعات مختلفة جدا  
عن مجتمع الملاحظ ، وانما تضم المقدار نفسه من هذه الاشكال .

كلما عمقت الانتروبولوجيا تفكيرها في موضوعها ، وهذبت مناهجها  
تحس تدريجيا بأنها عائدة الى الوطن كما يقول الانجلو ساكسونيون .  
على الرغم من ان الانتروبولوجيا تتخذ اشكالا شديدة التنوع ، ويصعب  
تعيين هويتها ، قد نخطىء اذ نجد في هذه النزعة طابعا خاصا بها . ففي  
فرنسا والهند ، تمت دراسة المجتمعات ، الجارية بمساعدة اليونسكو ،  
تحت اشراف متحف الانسان في باريس ومتحف الانتروبولوجيا في  
كالكوتا . كما ان متحف الفنون والتقاليد الشعبية مدعم بمختبر للانثوغرافيا  
الفرنسية ؛ وان متحف الانسان هو الذي يؤوي مختبر الانثوغرافيا  
الاجتماعية ، المخصص ، على الرغم من اسمه ومقره ، ليس لعلم الاجتماع  
الميلانيزي ، او الافريقي ، بل لعلم اجتماع المنطقة الباريسية . وعليه ،  
لا يمكن ان يتعلق الامر ، في جميع الحالات ، فقط بتجميع مواضيع ، بل  
بفهم الناس ايضا ؛ وهو يتعلق بوصف اشكال الوجود ، التي يشارك  
الملاحظ فيها مشاركة وثيقة ، وتحليلها اكثر مما يتعلق بترتيب وثائق آثار  
مجففة كما يفعل بعضهم في كتب الاعشاب .

وتتجلى النزعة ذاتها في الانتروبولوجيا الفيزيائية التي اصبحت لاتقنع  
كما في الماضي ، بجمع القياسات والقطع العظمية ، بل تدرس الظواهرات  
العرقية في الفرد الحي ، معتبرة الاجزاء اللينة بطريقة الهيكل العظمي  
ذاتها ، والنشاط الفيزيولوجي اكثر من مجرد بنية تشريحية . تهتم ، اذا  
بعمليات التفريق الحالية في جميع ممثلي النوع البشري ، عوضا عن  
الاقتصار على تجميع نتائجها المتعظمة بالمعنى الحرفي والمجازي على  
السواء ، لدى الانماط التي يسهل تمييزها اكثر من نمط الملاحظ .

ومن جهة اخرى ، ان انتشار الحضارة الغربية وتطور وسائل الاتصال  
وكثرة التنقلات التي تميز العالم العصري ، كل ذلك جعل الجنس  
البشري في حركة مستمرة . عمليا ، اصبح لا يوجد اليوم ثقافات معزولة؛



ودراسة احداها ( باستثناء حالات نادرة ) أو على الاقل بعض انتاجها أصبحت لا تتطلب طواف نصف المعمورة والقيام بدور المستكشفين . ان مدينة كبيرة مثل نيويورك ، او لندن ، او باريس ، او كالكتا ، او ملبورن ، تعد بين سكانها ممثلي اكثر الثقافات تنوعا ، وان علماء اللغة يعرفون ذلك جيدا ، وهم يلاحظون بذهول ان في حوزتهم مخبرين مؤهلين بالنسبة للغات بعيدة ونادرة ومعتبرة احيانا زائلة .

كانت متاحف الانثروبولوجيا سابقا ترسل اشخاصا - يسافرون في اتجاه واحد - للبحث عن مواضيع تسافر في اتجاه معاكس . اما اليوم فالناس يسافرون في جميع الاتجاهات ، وبما ان هذه الاتصالات المتعددة تسبب مجانسة الثقافة المادية ( التي تتمخض بالنسبة للمجتمعات البدائية عن انقراض في اكثر الاحيان ) ، يمكن القول ان الناس ، في بعض النواحي ، يميلون الى تغيير المواضيع . وعلى متاحف الانثروبولوجيا ان تنبه الى هذا التحول الهائل . ان مهمة هذه المتاحف المتمثلة في حفظ المواضيع قابلة للامتداد ، لا للتطور ، واقل من ذلك للتجديد . ولكن ، عندما تزداد صعوبة تجميع الاقواس والسهام والطبول والعقود والسلال وتمائيل الالهة ، تسهل بالمقابل دراسة بعض اللغات والمعتقدات والمواقف والشخصيات دراسة منهجية . فما هي جماعات آسيا الجنوبية الشرقية وافريقيا السوداء والبيضاء والشرق الاوسط الخ . ، التي ليست ممثلة في باريس باشخاص عابرين او مقيمين : اسر او حتى جماعات صغيرة ؟

### الانثروبولوجيا النظرية والانثروبولوجيا التطبيقية

هكذا ، اذا ، تفتح في متاحف الانثروبولوجيا ( التي تتحول الى مخابر على نطاق كبير ) ( ١٦ ) امكانات القيام ببعض الدراسات فضلا عن انها

---

( ١٦ ) نلاحظ في هذا الصدد ان منشآت متحف الانسان في باريس خصص ثلثها ، منذ ١٩٣٧ ، للاممال المخبرية ، وللتها لقاعات العرض . وهذا المفهوم هو الذي اتاح الاتحاد الوثيق بين الفعاليات المتحفية وفعاليات التعليم الذي يتضح من تجميع متحف الانسان ومعهد الانثولوجيا تحت سقف واحد .



مدعوة للقيام ببعض المهام الجديدة ذات القيمة العملية . ذلك ان في حوزة ممثلي الثقافات المحيطية هؤلاء، غير المندمجين او المندمجين على نحو رديء، اشياء كثيرة يقدمونها للانثوغرافي : اللغة ، التقاليد الشفهية ، المعتقدات ، مفهوم العالم ، مواقف امام الكائنات والاشياء . ولكنهم في اكثر الاحيان في صراع مع مشاكل حقيقية ومقلقة : عزلة ، اغتراب ، بطالة ، عدم فهم البيئة التي يندمجون فيها موقتا او دائما ، ضدمشيتهم احيانا ، او على الاقل في جهل ما ينتظرهم . فمن يكون افضل تأهيلا من الانتولوجي لمساعدتهم في هذه المصاعب وذلك لسببين يكتمل فيهما تركيب وجهات النظر المعروضة سابقا ؟ اولا ، لان الانثوغرافي يعرف الوسط الذي ياتون منه ، فلقد درس على الطبيعة لغتهم وثقافتهم وهو يتعاطف معهم ، ثم لان منهج الانتروبولوجيا الخاص يتحد بهذا « الاقصاء » الذي يميز الاتصال بين ممثلي ثقافات مختلفة جدا . **الانتروبولوجي هو فلكي العلوم الاجتماعية :** فهو مكلف باكتشاف معنى هيئات مختلفة جدا بحجومها وبعدها ، عن الهيئات التي تجاور الملاحظ مباشرة . ليس من سبب ، اذا ، لتحديد تدخل الانتروبولوجيا في تحليل هذه المسافات الخارجية وتقليصها ؛ ويمكن ان يدعى كذلك لتقديم اسهامه ( الى جانب الاختصاصيين في فروع علمية أخرى ) في دراسة الظواهرات الداخلية ، في مجتمعه الخاص هذه المرة ، وانما تلك التي تتجلى متسمة بطابع « الاقصاء » ذاته : اما لانها تهم قسما من الجماعة فقط وليس جميع اعضائها ، واما لانها ، باعتبارها تقدم طابعا اجماليا ، تفرز جذورها في قرارة الحياة اللاشعورية . من ذلك الدعارة وجنوح الاحداث في الحالة الاولى ، ومقاومة التفريعات الغذائية او الوقائية في الحالة الثانية .

لو تم الاعتراف على هذه الصورة بمكان الانتروبولوجيا في العلوم الاجتماعية ، ولو توصلت وظيفتها العملية الى التحرر ، بطريقة اكمل مما هو شأنها اليوم ، لراينا المسائل الاساسية سائرة في طريق الحل :

( ١ ) من ناحية عملية ، قد تؤمن وظيفة اجتماعية مباشر اليوم على نحو ناقص جدا : يكفي التفكير ، بهذا الصدد ، في المسائل المطروحة بالهجرة



البورتوريكية الى نيويورك او الهجرة الافريقية الشمالية الى باريس ،  
التي لاتشكل موضوع اية سياسة اجمالية ، والتي تحال بلا جدوى من  
ادارة الى اخرى غير مؤهلة في الغالب .

( ٢ ) قد تفتح منافذ امام المهنة الانتروبولوجية . لم ندرس بعد هذه  
المسألة التي يكمن حلها حتما في الشروح السابقة . ولاعطاؤها جوابا ملائما  
لايكفي التذكير بهذه البدايات المتمثلة في انه يجب على كل شخص مدعو  
للعيش في تماس مع مجتمع شديد الاختلاف عن مجتمعه - اداري ،  
عسكري ، مبشر ، دبلوماسي ، الخ . - ان يحصل على تأهيل انتروبولوجي  
ان لم يكن عاما دائما ، فمتخصصا على الاقل . كما ينبغي العلم بأن بعض  
الوظائف الاساسية للمجتمعات العصرية ، المتعلقة بهذه الحركية المتزايدة  
لسكان العالم ، مهمة في الوقت الحاضر او مباشرة بشكل رديء ، وأنه  
ينتج عن ذلك صعوبات تتخذ في بعض الاحيان طابعا حادا ، وتولد عدم  
الفهم والاراء المسبقة ؛ وان الانتروبولوجيا هي اليوم فرع « الاقصاء »  
الاجتماعي الوحيد ، وانها تملك التصرف بجهاز هائل نظري وعملي يسمح  
لها باعداد بعض المتهنئين ؛ وانها مهياة ، على الاخص ، وجاهزة تماما  
للتدخل في المهام التي تفرض نفسها على اهتمام البشر (١٧) .

---

(١٧) كثيرا ما تعرضت مثل هذه الدراسات للنقد ، لانها تجازف بأن تجعل من  
الانتروبولوجيا ماعدا للنظام الاجتماعي . وحتى لو كانت هذه المخاطرة موجودة فهي تبدو  
لي افضل من الامتناع ، لان مشاركة الانتروبولوجيا تسمح على الاقل بمعرفة الوقائع ،  
وان الحقيقة تملك قوة خاصة بها . وانا لا اود ان يساء الظن في الصفحات السابقة : فانا  
شخصيا لا اميل قطعا الى الانتروبولوجيا التطبيقية واشك في اهميتها العلمية . غير ان  
الذين ينتقدونها في مبدئها ، اذكرهم بان جزءا من الكتاب الاول من واسي المال كتب على  
ضوء تقارير مفتشي المصانع الانجليزية ، الذين يكرمهم ماركس في مقدمته تكريما شديدا :  
« كنا سنصاب باللعز من الظروف القائمة لدينا ، لو الفت حكوماتنا وبرلماننا ، كما في  
انجلترا لجان دراسات دورية عن الوضع الاقتصادي وكانت هذه اللجان مزودة  
بصلاحيات تامة في بحثها عن الحقيقة ، ولو نجحنا في العثور لهذه الوظيفة  
على أشخاص يمالئون في خبراتهم وتجردهم وصلابتهم ونزاهتهم مفتشي مصانع بريطانيا  
العظمى ومخبريها من الصحة العامة ومزودوها بالمعلومات عن استغلال النساء والاطفال ،



٣ ) واخيرا ، على صعيد اضيق ، هو صعيد هذه الدراسة ، نرى كيف ان تطور متاحف الانثروبولوجيا الى مختبرات مخصصة لدراسة انظواهرات الاجتماعية غير القابلة للتبسيط ، او ، على طريقة علماء الرياضيات ، الاشكال « الحدية » للعلاقات الاجتماعية ، سيقدم اكثر الحلول ملائمة لمسألة اعداد الانثروبولوجيين المهني . فعسى ان تسمح المخابر الجديدة باتمام سنوات الدراسة الاخيرة باتباع نظام خارجي وداخلي حقيقي باشراف اساتذة هم في الوقت نفسه رؤساء اقسام ، كما هو الشأن في دراسات الطب . ولعل جانب الدراسات المزدوج ، النظري والعملي ، يجد تبريره واساسه في ارتقاء المهنة الى رسالات جديدة . لان الانثروبولوجيا ، للاسف ، تطالب عبثا بعرفان يوازي استقصاءاتها النظرية ، اذا لم تجتهد ايضا ، في عالمنا المريض والقلق ، في البرهان على ماتصلح له .

---

وشروط السكن والغذاء ، الخ . كان بيرسيه يغطي نفسه بقيمة لمطاردة الفول ، اما نحن فنفرق بكاملنا ، حتى اذاننا وحيوتنا في الغيمة » ( مصدر مذكور ، ص ١٩ ) .

يلاحظ ان ماركس لم يكن يفكر في ان ياخذ على هؤلاء الانثروبولوجيين التطبيقيين في ذلك العمر ، كونهم خدم النظام القائم ، بيد انهم كانوا كذلك ، ولكن ما اهمية ذلك ازاء الوقائع التي اسهموا بها ؟ ( ملاحظة ١٩٥٧ ) .



## المراجع

**ADAM, L. :**

- 1931 — Das Problem der Asiatisch-Altamerikanischen Kulturbeziehungen mit besonderer Berücksichtigung der Kunst, Wiener Beiträge zur Kunst und Kultur Geschichte Asiens, vol. 5.
- 1936 — Northwest American Indian Art and its Early Chinese Parallels, Man, vol. 36, N° 3.
- 1939 — Compte-rendu de C. Hentze, Frühchinesische Bronzen und Kultdarstellungen, Man, vol.39,N° 60

**ALBISETTI. Padre C. :**

- 1948 — Estudos complementares sobre os Bororos orientais, Contribuições missionarias, publicações da Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia (Rio de Janeiro), N° 2 - 3.

**ARCY WENTWORTH THOMPSON, D :**

- 1952 — On Growth and Form, Cambridge, Mass, n. éd., 2 vol.

**AUGER, P. :**

- 1952 — L'Homme microscopique, Paris.

**BALANDIER, G. :**

- 1956 — Grandeur et servitude de l'ethnologie, Cahiers du Sud, 43<sup>e</sup> année, N° 337.

**BALDUS, H. :**

- 1944-1946 — Os Tapirapé, Revista do Arquivo Municipal, São Paulo.



**BASTIDE, R. :**

- 1956 — Lévi-Strauss ou l'ethnographe « à la recherche du temps perdu », Présence africaine, avril-mai.

**BATESON, G. :**

- 1936 — Naven, Cambridge.

**BENEDICT, P. K. :**

- 1942 — Tibetan and Chinese Kinship Terms, Harvard Journ. of Asiatic Studies, 6.  
1943 — Studies in Thai Kinship Terminology, Journ. Amer. Oriental Soc., 63.

**BENEDICT, R. :**

- 1934 — a) Patterns of Culture, Cambridge, Mass.  
1934 — b) Zuni Mythology, Columbia Univ. Contrib. to Anthropology, N° 21, New York, 2 vol.  
1943 — Franz Boas as an Ethnologist, in : Franz Boas, 1858-1942, Mem. of the Anthropol. Amer. Assoc., N° 61.

**BENVENISTE, E. :**

- 1939 — Nature du Signe linguistique, Acta Linguistica, I, 1.

**BERNDT, R. M. :**

- 1951 — Kunapipi, Melbourne.  
1955 — « Murngin » ( Wulamba ) Social Organization, Amer. Anthropol., n. s., vol. 57.

**BERNOT, L. et BLANCARD, R. :**

- 1953 — Nouville, un Village Français, Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, 57, Paris.

**BIDNEY, D. :**

- 1950 — Review of L. A. White, The Science of Culture, American Anthropol., n. s., vol. 52, 4, part. I.  
1953 — Theoretical Anthropology, New York, Columbia U. P.



**BOAS, F. :**

- 1895 — The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians, Washington.
- 1898 — Introduction to : Teit, J., Traditions of the Thompson River Indians of British Columbia, Mem. of the Amer. Anthropol. Assoc., vol. 6.
- 1911 — Ed., Handbook of American Indian Languages, Bureau of American Ethnology, Bull. 40 (1908), part. 1.
- 1920 — The Methods of Ethnology, Amer. Anthropol., n. s., vol. 22.
- 1924 — Evolution or Diffusion ? Amer. Anthropol., n. s., vol. 26.
- 1927 — Primitive Art, Instituttet for Sammenlignende Kulturforskning, série B, vol. 8, Oslo.
- 1930 — a ) The Religion of the Kwakiutl Indians, Columbia Univ. Contrib. to Anthropol., no. 10, New York, 2 vol.
- 1930 — b ) Some Problems of Methodology in The Social Sciences, in : The New Social Science, Chicago.
- 1936 — History and Science in Anthropology : a Reply, Amer. Anthropol., n. s., vol. 38.
- 1940 — The Limitations of the Comparative Method of Anthropology ( 1896 ), in : Race, Language and Culture, New York.

**BOHR, N. :**

- 1939 — Natural Philosophy and Human Culture, Nature, vol. 143.

**BONAPARTE, M. :**

- 1945 — Notes on the Analytical Discovery of a Primal Scene, in : The Psychoanalytical Study of the Child, vol. 1, New York.



**BRAND, C. S. :**

- 1948 — On Joking Relationships, *American Anthropologist*, n. s., vol. 50.

**BRICE PARAIN :**

- 1956 — Les Sorciers, le Monde nouveau, mai.

**BRUNSCHVICG, L. :**

- 1927 — Le Progrès de la Conscience dans la Philosophie occidentale, 2 vol., Paris.

**BUNZEL, R. L. :**

- 1930 — Introductino to Zuni Ceremonialism, Bureau of Amer. Ethnology, 47th Annual Report, Washington.

**CANNON, W. B. :**

- 1942 — « Voodoo » Death, *Amer. Anthropol.*, n. s., vol.44.

**COLBACCHINI, Padre A. A. :**

- 1925 — I Bororos Orientali, Turin.

- 1942 — ( COLBACCHINI. P. A. A. et ALBISETTI, P. C. )  
Os Bororos orientais, São Paulo.

**COOK, W. A. :**

- 1908 — The Bororo Indians matto Grosso, *Smithsonian Miscellaneous Coll.*, vol 50, Washington.

**COOPER, J. M. :**

- 1940 — The South American Marginal Cultures, *Proc. of the 8th Amer. Scientific Congress*, Washington.

**CREEL, H. G. :**

- 1935 — On the Origin of the Manufacture and Decoration of Bronze in the Shang Period. *Monumenta Serica*. vol. 1, fasc. 1.

- 1936 — Notes on Shang Bronzes in the Burlington House Exhibition *Revue des Arts asiatiques*, 10.

**CUSHING, F. H. :**

- 1883 — Zuni Fetiches, Bureau of Amer. Ethnology, 2nd Annual Report, Washington ( 1880 - 1881 ).



**1896 — Outlines of Zuni Creation Myths, Bureau of American Ethnology, 13th Annual Report.**

**1920 — Zuni Breadstuffs, Indian Notes and Monographs, Museum of the American Indian, Heyes Foundation, 8.**

**DAHLBERG, G. :**

**1948 — Mathematical Methods for Population Genetics, London - New York.**

**DAVIS, K. :**

**1935 — ( DAVIS, K. and WARNER, W. L. ) Structural Analysis of Kinship, Amer. Anthropol., n. s., vol.37**

**1941 — Intermarriage in Caste Societies, Amer. Anthropol., n. s., vol. 43 .**

**1947 — The Development of the City in Society; 1rst Conference on Long Term Social Trends, Social Science Research Council.**

**DELCOURT, M. :**

**1944 — Oedipe ou la Légende du Conquérant, Liège.**

**DOBRIZHOFER, M. :**

**1822 — An Account of the Abipones, Transl, from the Latin, 3 vol., London.**

**DORSEY, G. A. :**

**1906 — The Pawnee : Mythology, p. 1, Washington.**

**DUMEZIL, G. :**

**1948 — Loki, Paris.**

**1949 — L'Héritage indo-européen à Rome, Paris.**

**DURKHEIM, E. :**

**1901 — 1902 — ( E. DURKHEIM et M. MAUSS ), De quelques Formes primitives de classification, Année sociologique, 6.**

**1912 — Les Formes élémentaires de la Vie religieuse. Paris.**



**EGGAN, F. :**

- 1937 — a ) Historical Changes in the Choctaw Kinship System, American Anthropologist, n. s., vol. 39.
- 1937 — b ) ed., Social Anthropology of North American Tribes, Chicago.
- 1950 — Social Organization of the Western Pueblos , Chicago.

**ELWIN, N. :**

- 1947 — The Muria and their Ghotul, Oxford.

**ENGELS, F. :**

- 1954 — L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'état, trad. Stern, Paris éditions Sociales.

**EVANS-PRITCHARD, E. E. :**

- 1939 — Nuer Time Reckoning, Africa, 12.
- 1940 — a ) The Nuer, Oxford.
- 1940 — b ) (M. FORTES and E. EVANS-PRITCHARD ) African Political Systems, Oxford.
- 1951 — Social Anthropology, Glencoe, III.

**FARNSWORTH, W. O. :**

- 1913 — Uncle and Nephew in the Old French Chanson de Geste, New York.

**FEBVRE, L. :**

- 1946 — Le Problème de l'Incroyance au XVI<sup>e</sup> siècle, 2e éd., Paris.

**FIELD, H. :**

- 1942 — ( FIELD, H. and PROSTOV, E. ) Results of Soviet Investigation in Siberia, Amer. Anthropol., n. s., vol. 44.

**FIRTH, R. :**

- 1936 — We, The Tikopia, London - New York.
- 1946 — Malay Fishermen, London.
- 1951 — Elements of Social Organization, London.



**FLETCHER, A. C. :**

- 1904 — The Hako : A Pawnee Ceremony, Bureau of Amer,  
Ethnology, 22nd Annual Report, Washington  
( 1900 - 1901 ).

**FORD, C. S. :**

- 1951 — ( FORD, C. S. and BEACH, F. A. ) Patterns of  
Sexual Behavior, New York.

**FORD, J. A. :**

- 1955 — The Puzzle of Poverty Point, Natural History, vol.  
64, n° 9.

**FORDE, D. :**

- 1941 — Marriage and the Family among the Yako, Mono-  
graphs in Social Anthropology, n° 5, London.  
1950 — a ) Double-Descent among the Yako, in 1950 b).  
1950 — b ) ( RADCLIFFE-BROWN, A. R. and FORDE, D.)  
ed. of African Systems of Kinship and Marriage,  
Oxford.

**FORTES, M. :**

- 1940 — cf. EVANS-PRITCHARD, E. E., 1940 b ).  
1949 — Ed., Social Structure, Studies presented to A. R.  
Radcliffe Brown, Oxford.

**FORTUNE, R. F. :**

- 1932 — The Sorcerers of Dobu, New York.  
1939 — Arapesh Warfare, Amer. Anthropol., n. s., vol. 41.

**FRIC, V. :**

- 1906 — ( FRIC, V. and RADIN, P. ) Contributions to the  
Study of the Bororo Indians, Journal of the Royal  
Anthropological Institute, vol. 36.

**GAUTIER, L. :**

- 1890 — La Chevalerie, Paris.

**GEISE, N. J. C. :**

- 1952 — Badujs en Moslims, Leiden.



**GIFFORD, E. W. :**

1916 — Miwok Moieties, Univ. of Calif. Public. in Amer. Archaeol and Ethnol., vol. 12, n° 4.

1929 — Tonga Society, B. P. Bishop Museum Bull., 61.

**GOLDSTEIN, K. :**

1951 — La Structure de l'organisme, Paris. (Der Aufbau des Organismus, traduction française. ).

**GOUGH, E. K. :**

1955 — Female Initiation Rites on the Malabar Coast, Journ. of the Roy. Anthropol. Inst., vol. 85.

**GRANAI, G. :**

— Cf. HAUDRICOURT.

**GRIAULE, M. :**

1938 — Masques Dogons, Trav. et Mém. Institut d'ethnologie, 33.

1947 — Mythe de l'organisation du monde chez les Dogons, Psyché, vol. 2.

**GUMMERE, F. B. :**

1901 — The Sister's Son, in : An English Miscellany Presented to Dr Furnivall, London.

**GURVITCH, G. :**

1955 — a ) Déterminismes sociaux et Liberté humaine, P. U. F., Paris.

1955 — b ) Le Concept de structure sociale, Cahiers internationaux de Sociologie, vol. 19, n. 2<sup>e</sup> année.

**HALLE, M. :**

— Cf. JAKOBSON.

**HALPERN, A. M. :**

1942 — Yuma Kinship Terms, Amer. Anthropol., n. s., vol. 44.

**HARTLAND, S. :**

1917 — Matrilineal Kinship and the Question of its Priority, Mem Amer Anthropol. Assoc., vol. 4.



HAUDRICOURT, A. G. :

- 1955 — ( HAUDRICOURT, A. G. et GRANAI, G. ) Linguistique et Sociologie, Cahiers internationaux de Sociologie, vol. 19, cahier double, n. s., 2<sup>e</sup> année.

HAUSER, H. :

- 1903 — L'Enseignement des sciences sociales Paris.

HENRY, J. :

- 1940 — Compte rendu de: Nimendajù, The Apinayé, Amer-Anthropol., n. s., vol. 42.

HENTZE, C. :

- 1936 — Objets rituels, croyances et dieux de la Chine antique et de l'Amérique, Antwerp.  
1937 — Frühchinesische Bronzen, Antwerp.

HERSKOVITS, M. J. :

- 1940 — The Economic Life of Primitive People, New York.

HOCART, A. M. :

- 1915 — Chieftainship and the Sister's Son in the Pacific, Amer. Anthropol., n. s., vol. 17.  
1923 — The Uterine Nephew, Man, vol. 23, n° 4.  
1925 — The Cousin in Vedic Ritual, Indian Antiquary, vol. 54.  
1938 — Les Castes, Paris.  
1952 — a ) The Northern States of Fiji, Occasional Publ. n° 11, Royal Anthropol. Institute, London.  
1952 — b ) The Life-Giving Myth, London.  
1954 — Social Origins, London.

HOLM, S. :

- 1951 — Studies towards a Theory of Sociological Transformations, Studia Norvegica, n° 7. Oslo.

HOLMER, N. M. :

- 1947 — ( HOLMER, N. M. and WASSEN, H. ) Mu-Igala



or the Way of Muu, a Medecine Song from the Cuna of Panama, Göteborg.

**HOMANS, G. C. :**

- 1955 — ( HOMANS, G. C. and SCHNEIDER, D. M. ) Marriage, Authority and Final Causes, a Study of Unilateral Cross-Cousin Marriage, Glencoe, Illinois.

**HOWARD, G. C. :**

- 1904 — A History of Matrimonial Institutions, 3 vol.. Chicago.

**HUNTER-WILSON, M. :**

- 1951 — Witch Beliefs and Social Structure, American Journal of Sociology, 56, 4.

**JAKOBSON, R. :**

- 1929 — Remarques sur l'évolution phonologique du russe, Travaux du Cercle linguistique de Prague, vol. 2.  
1931 — Prinzipien der historischen Phonologie, Travaux du Cercle linguistique de Prague, vol. 4.  
1938 — Observations sur le classement phonologique des consonnes, Proc. of the Third Intern. Congress of Phonetic Sciences, Gand.  
1941 — Kindersprache, Aphasie und Allgemeine Lautgesetze, Uppsala.  
1948 — The Phonetic and Grammatical Aspects of Language in their Interrelations, Actes du 6<sup>e</sup> Congrès international des linguistes, Paris.  
1949 — Cf. REICHARD, G. A.  
1956 — ( JAKOBSON, R. and HALLE, M. ) Fundamentals of Language. 'S-Gravenhage.

**JOSSELIN DE JONG, J. P. B. DE :**

- 1952 — Lévi-Strauss's Theory on Kinship and Marriage, Mededelingen van het Rijksmuseum voor Volkenkunde, Leiden, n° 10.



**JOSSELIN DE JONG, P. E. DE :**

- 1951 — *Minangkabau and Negri-Sembilan Socio-Political Structure in Indonesia*, Leiden.

**KARLGREN, B. :**

- 1937 — *New Studies on Chinese Bronzes*, The Museum of Far Eastern Antiquities, Bull. 9, Stockholm.  
1941 — *Huai and Han*, The Museum of Far Eastern Antiquities, Bull. 13, Stockholm.

**KELEMEN, P. :**

- 1943 — *Medieval American Art*, 2 vol New York.

**KOVALEVSKI, M. :**

- 1893 — *La Famille matriarcale au Caucase*, l'Anthropologie, vol. 4.

**KRIS, E. :**

- 1947 — *The Nature of Psychoanalytic Propositions and their Validation*, in : *Freedom and Experience*, Essays presented to H. M. Kallen, Cornell Univ. Press.

**KROEBER, A. L. :**

- 1909 — *Classificatory Systems of Relationship*, Journ. Roy. Anthropol. Inst. vol. 39.  
1920 — *Review of Lowie*, Primitive Society, American Anthropol., n. s., vol. 22.  
1925 — *Handbook of the Indians of California*, Bureau of American Ethnology, Bull. 78, Washington.  
1935 — *History and Science in Anthropology*, Amer. Anthropol., n. s., vol. 37.  
1938 — *Basic and Secondary Patterns of Social Structure*, Journal of the Royal Anthropological Institute, vol. 68.  
1940 — (KROEBER, A. L. and RICHARDSON, J.) *Three Centuries of Women's Dress Fashions : A Quant-*



itative, Analysis, Anthropological Records, 5, 2, Berkeley.

1941 — Salt Dogs. Tobacco, Anthropological Records, vol. 6, Berkeley.

1942 — The Societies of Primitive Man, Biological Symposia, 8, Lancaster, Pa.

1943 — Structure, Function and Pattern in Biology and Anthropology, The Scientific Monthly vol. 56.

1948 — Anthropology, n. éd., New York.

**KROEF, J. VAN DER :**

1954 — Dualism and Symbolic Antithesis in Indonesian Society, American Anthropologist, n. s., vol. 56.

**LA VEGA, Garcilasso DE :**

1987 — Histoire des Incas, 2 vol., Trad. Franç., Paris.

**LAWRENCE, W. E. :**

1949 — Cf. MURDOCK, 1949 b ).

**LEACH, E. R.**

1945 — Jinghpaw Kinship Terminology, Journal of the Royal Anthropol. Institute, vol. 75.

1951 — The Structural Implications of Matrilateral Cross Marriage, Journ. of the Royal Anthropological Institute, vol. 81.

**LEE, D. D. :**

1941 — Some Indian Texts Dealing with the Supernatural, The Review of Religion, May.

**LEFORT, C. :**

1951 — L'échange et la lutte des hommes, les Temps modernes, février.

1952 — Sociétés sans histoire et historicité, Cahiers internationaux de Sociologie, vol. 12, 7<sup>e</sup> année.

**LEIRIS, M. :**

1948 — Biflures, la Règle du Jeu, I, Paris.

1955 — Fourbis, la Règle du Jeu, II, Paris.



**LEROI-GOURHAN, A. :**

- 1935 — L'Art animalier dans les bronzes chinois, *Revue des Arts asiatiques*, Paris.

**LESTRANGE, M. DE :**

- 1951 — Pour une Méthode socio-démographique, *Journal de la Société des africanistes*, t. 21.

**Lévi-Strauss, C. :**

- 1936 — Contribution à l'étude de l'organisation sociale des Indiens Bororo, *Journal de la Société des américanistes*, n. s., 28.
- 1942 — Indian Cosmetics, VVV, n° 1, New York.
- 1943 — The Art of the Northwest Coast, *Gazette des Beaux-Arts*, New York.
- 1944 — a ) Reciprocity and Hierarchy, *Amer. Anthropol.*, n. s., vol. 46.
- 1944 — b ) The Social and Psychological Aspects of Chieftainship in a Primitive Tribe : The Nambikuara, *Transactions of the New York Academy of Sciences*, 2, 7, n° 1.
- 1945 — a ) On Dual Organization in South America, *America Indigena*, 4, n° 1, Mexico.
- 1945 — b ) L'Analyse structurale en linguistique et en anthropologie, *Word*, vol. 1, n° 2.
- 1947 — a ) French Sociology, in : *Twentieth Century Sociology*, ed. by G. Gurvitch and W. E. Moore, New York, 1945. Traduction française : *la Sociologie au XX<sup>e</sup> siècle*, 2 vol., P U. F., Paris, 1947.
- 1947 — b ) Sur certaines similarités morphologiques entre les langues Chibcha et Nambikwara, *Actes du 28<sup>e</sup> Congrès international des américanistes*, Paris.
- 1948 — La Vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara, *Société des américanistes*, Paris.



- 1949 — a ) Histoire et ethnologie, Revue de Métaphysique et de Morale, 54, n° 3-4 ( cf. chapitre 1 de ce volume ).
- 1949 — b ) Les Structures élémentaires de la parenté, P. U. F., Paris.
- 1950 — Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss, in : MAUSS, M., Sociologie et Anthropologie, loc. cit.
- 1951 — Language and the Analysis of Social Laws, American Anthropologist, n. s., vol. 53. n° 2 ( cf. trad. franç. de cet article, chapitre III de ce volume ).
- 1952 — a ) Les Structures sociales dans le Brésil central et oriental, in : Proceedings of the 29th Congress of Americanists, New York ( cf. chapitre VII de de ce volume ).
- 1952 — b ) Race et histoire, Unesco. Paris.
- 1955 — a ) Tristes Tropiques, Plon, Paris.
- 1955 — b ) Les Mathématiques de l'Homme, in : Bulletin international des Sciences sociales, vol. 6, n° 4 ( reproduit par Esprit, 24<sup>e</sup> année, n° 10, 1956 ).
- 1956 — The Family, in : H. L. Shapiro, ed. Man, Culture and Society, Oxford Univ. Press.
- 1957 — Le Symbolisme cosmique dans la structure sociale et l'organisation cérémonielle de plusieurs populations nord et sud-américaines, in : le Symbolisme cosmique des monuments religieux, Serie Orientale Roma, vol. 14, Roma, 1957.
- 1958 — On Four Winnebago Myths, in : Festschrift for Paul Radin's Seventy-fifth birthday ( en préparation ).

LEWIN, K. :

- 1935 — A Dynamic Theory of Personality, New York.



**LING SHUN-SHENG :**

- 1956 — Human Figures with Protruding Tongue found in the Taitung Prefecture, Formosa, and Their Affinities found in Other Pacific Areas, Bulletin of the Institute of Ethnology, Academia Sinica. Nankang, Taipei, Taiwan.

**LINTON, R. :**

- 1936 — The Study of Man, New York.

**LIVI, L. :**

- 1940 — 1941 — Trattato di Demografia, Padua.  
1949 — Considérations théoriques et pratiques sur le Concept de « Minimum de population », Population, 4, Paris.

**LOWIE, R. H. :**

- 1913 — Societies of the Hidatsa and Mandan Indians, Museum of Natural History, Anthropological Papers, vol. 11.  
1915 — Exogamy and the Classificatory Systems of Relationship, American Anthropologist, n. s., vol. 17.  
1916 — Plains Indian Age-Societies : Historical and Comparative Summary, American Museum of Natural History, Anthropol. Pap., vol. 11.  
1919 — The Matrilineal Complex, University of California Public. in American Archaeology and Ethnology, 16.  
1920 — Primitive Society, New York.  
1927 — The Origin of the State, New York.  
1929 — a ) Notes on Hopi Clans, American Museum of Natural History, Anthropol. Papers, vol. 30.  
1929 — b ) Hopi Kinship, Amer. Mus. of Nat. History, Pap., vol. 30.  
1929 — c ) Art. Relationship Terms, in : Encyclopædia Britannica, 14th ed.



1935 — The Crow Indians, New York.

1937 — The History of Ethnological Theory, New York.

1940 — American Culture History, Amer. Anthropol., n. s., vol. 42.

1941 — A Note on the Northern Gé of Brazil, Amer. Anthropol., n. s., vol. 43.

1942 — A Marginal Note to Professor Radcliffe-Brown's Paper on « Social Structure » American Anthropologist, n. s., vol. 44, 3.

1948 — a ) Sosial Organization, New York.

1948 — b ) Some Aspects of Political Organization among American Aborigenes, Huxley Memorial Lecture.

MALINOWSKI, B. :

1922 — Argonauts of the Western Pacific, London.

1927 — Sex and Repression in Savage Society, London - New York.

1929 — The Sexual Lift of Savages in Noth-Westren Melanesia, 2 vol. London - New York.

1943 — Préface:H.Ian Hogbin, Law and Order in Polynesia London.

1935 — a ) Coral Gardens and their Magic, 2 vol., London.

1935 — b) Art. Culture, in : The Encyclopædia of the Social Sciences, New York.

1937 — Culture as a Determinant of Behavior, in : Factors Determining Human Behavior, Harvard Tercentenary Publications, Cambridge, Mass.

1939 — The Present State of Studies in Culture Contact, Africa, vol. 12

MARTIUS, C. F. P. VON :

1867 — Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerikas zuma Brasiliens, Leipzig.



**MARX, K. :**

- 1899 — Critique de l'économie politique' trad. L. Rémy, Paris.
- 1948 — Pages choisies pour une éthique socialiste, Textes réunis, traduits et annotés..., par Maximilien Rubel, Paris.
- 1949 — Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte, éditions, sociales, Paris.
- 1950 — 1954 — Le Capital, trad. Roy, éditions sociales, 5 vol., Paris.
- 1953 — Grundrisse der Kritik der Politischen Okonomie, Dietz Verlag, Berlin.

**MASON, D. I. :**

- 1952 — Synesthesia and Sound Spectra, Word, vol. 8, n° 1, New York.

**MASPERO, H. :**

- 1927 — La Chine antique, Paris.

**MAUSS, M. :**

- 1901 — 1902 — Cf. DURKHEIM.
- 1904 — 1905 — Essai sur les Variations saisonnières dans les sociétés eskimo, Année sociologique, Paris.
- 1924 — Essai sur le Don, forme archaïque de l'échange, Année sociol., n. s.
- 1924 — 1925 — Division et proportion des divisions de la sociologie, Année sociologique, n. s.
- 1947 — Manuel d'ethnographie, Paris.
- 1950 — Sociologie et anthropologie, Paris.

**MCCARTHY, D. :**

- 1938 — Australian Aboriginal Decorative Art. Sydney.



**MEAD, M. :**

1935 — Sex and Temperament in Three Primitive Societies, New York.

1937 — ed., Competition and Cooperation among Primitive Peoples, London - New York.

1949 — Character Formation and Diachronic Theory, in : Social Structure, ed. by M. Fortes, Oxford.

**MERLEAU-PONTY, M. :**

1955 — Les Aventures de la dialectique, Paris.

**Métraux, A. :**

1946 — Myths of the Toba and Pilaga Indians of the Gran Chaco, Mem. of the Amer. Folklore Society, vol. 40, Philadelphia.

1947 — Social Organization of the Kaingang and Aweikoma, American Anthropologist, n. s., vol. 49.

**MORGAN, L. H. :**

1871 — Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family.

**MORGENSTERN, O. :**

1944 — Cf. VON NEUMAN.

**MORLEY, A. :**

1956 — Doctors Save Man « Sung to Death », Sunday Times, London, april 22nd, p. 11.

**MUROCK, G. P. :**

1949 — a ) Social Structure, New York.

1949 — b ) ( LAWRENCE, W. E. and MURDOCK, G. P. ) Murngin Social organization, American Anthropologist, n. s., vol. 51, 1.

1957 — World Ethnographic Sample, Amer. Anthropol., n. s., vol. 59.



**MURIE, J. R. :**

- 1916 — Pawnee Societies, Amer Museum of Nat. Hist.,  
Anthrop. Pap., vol. 11.

**NADEL, S. F. :**

- 1946 — Shamanism in the Nuba Mountains, journal of the  
Royal Anthropol. Institute, vol. 76.  
1947 — The Nuba, Oxford.  
1952 — Witchcraft in Four African Societies : An Essay in  
Comparison, American Anthropologist, n. s., vol.  
54, n° 1.

**NEUMANN. J. VON :**

- 1944 — ( NEUMANN, J. VON and MORGENSTERN, O. )  
Theory of Games and Economic Behavior, Princ-  
eton.

**NIMUENDAJU, C. :**

- 1927 — ( NIMUENDAJU, C. and LOWIE, R. H. ) The Dual  
Organization of the Ramkokamekran ( Canella )  
of Southern Brazil, American Anthropol., n. s.,  
vol. 29.  
1939 — The Apinayé ,The Catholic Univ. of America,  
Anthropol. Series, n° 8, Washington.  
1942 — The Serenté, Public of the F. W. Hodge Anniver-  
sary Publ. Fund, vol 4, Los Angeles .  
1946 — The Eastern Timbira, Univ. of California Public.  
in American Archaeol. and Ethnol., vol. 41,  
Berkeley.

**NORDENSKIÖLD, E. :**

- 1938 — An Historical and Ethnological Survey of the Cuna  
Indians ed. by H. Wassen, Comparative Ethnogra-  
phical Studies, 10, Göteborg.



**OLIVER, D. L. :**

- 1955 — A Solomon Island Society : Kinship and Leadership among the Siuai of Bougainville, Cambridge, Mass.

**OPLER, M. E. :**

- 1937 — Apache Data Concerning the Relation of Kinship Terminology to Social Classification, American Anthropologist, n. s., vol. 39.
- 1947 — Rule and Practice in the Behavior Pattern between Jicarilla Apache Affinal Relatives, American Anthropologist, n. s., vol. 40.

**PAGET, sir R. A. :**

- 1935 — The Origin of Language..., Journ. of World History, 1, 2, Unesco, Paris.

**PARSONS, E. C. :**

- 1923 — The Origin Myth of Zuni, Journ. of American Folklore, vol. 36.

**POTTIER, E. :**

- Histoire d'une Bête, in : Recueil E. Pottier, Biblioth. des écoles d'Athènes et de Rome, fasc. 142.

**POUILLON, J. :**

- 1956 — L'œuvre de Claude Lévi-Strauss, les Temps modernes, 12<sup>e</sup> année, n° 126, juillet.

**QUEIROZ, M. I. PEREIRA DE :**

- 1935 — A noção de arcaísmo em etnologia e a organização social dos Xerenté, Revista de Antropologia, vol. 1, n° 2, São Paulo.

**RADCLIFFE-BROWN, A. R. :**

- 1924 — The Mother's Brother in South Africa, South Africa Journal of Science, 21.



- 1926 — Father, Mother and Child, Man, vol. 26, n° 103.
- 1931 — The Social Organization of Australian Tribes, Oceania, 1.
- 1935 — Kinship Terminology in California, American Anthropologist, n. s., vol. 37.
- 1940 — a ) On Joking Relationship Africa, 13.
- 1940 — b ) On Social Structure, Journal of the Royal Anthropol. Institute, vol. 70.
- 1941 — The Study of Kinship Systems, Journal of the Royal Anthropol. Institute, vol. 71.
- 1945 — Religion and Society, Henry Myers Lecture.
- 1949 — a) A Further Note on Joking Relationships, Africa, 19.
- 1949 — b ) White's View of a Science of Culture, American Anthropologist, n. s., vol. 51, n° 3.
- 1950 — ( A. R. RADCLIFFE-BROWN and D. FORDE ) ed. of African Systems of Kinship and Marriage,
- 1951 — Murngin Social Organization, Amer. Anthropol., n. s., vol. 53, 1.
- 1952 — a ) Social Anthropology, Past and Present, Man, vol. 52, n° 14.
- 1952 — b ) Structure and Function in Primitive Society, Glencoe, Ill.

RADIN, P. :

- 906 — Cf. FRIC, V.
- 1923 — The Winnebago Tribe, Bureau of American Ethnology, 37th Annual Report ( 1915 - 1916 ) Washington.
- 1945 — The Road of Life and Death, New York.
- 1949 — The Culture of the Winnebago : as Described by Themselves, Special Publ. of the Bollingen Foundation, n° 1.



**RAPOPORT, A. :**

- 1949 — Outline of Probability Approach to Animal Societies, Bull. of Mathematical Biophysics, 11.

**REICHARD, G. A. :**

- 1933 — Melanesian Design. A Study of Style in Wood and Tortoiseshell Carving, Columbia Univ. Contrib. to Anthropol., n° 18, 2 vol.
- 1949 — ( REICHARD, G. A., JAKOBSON, R. and WERTE, E. ) Language and Synesthesia, Word, vol. 5, n° 2.
- 1950 — Navaho Religion, A Study in Symbolism, 2 vol., New York.

**REVEL, J. F. :**

- 1957 — Pourquoi des philosophes ? Paris.

**RICHARDS, A. I. :**

- 1932 — Hunger and Work in a Savage Tribe, London.
- 1936 — A Dietary Study in North-Eastern Rhodesia, Africa, 9.
- 1939 — Land, Labor and Diet in Northern Rhodesia, Oxford.

**RIVERS, W. H. R. :**

- 1907 — The Marriage of Cousins in India, Journ. Roy. Asiatic Soc. July.
- 1914 — The History of Melanesian Society, 2 vol., London.
- 1924 — Social Organization, London.

**RODINSON, M. :**

- 1955 — a ) Racisme et civilisation, la Nouvelle Critique, n° 66, juin.
- 1955 — b ) Ethnographie et relativisme, la Nouvelle Critique, n° 69, novembre.

**ROES, A. :**

- 1936 — -1937 — Tierwirbel, Ipek.



**ROSE, H. J. :**

- 1911 — On the Alleged Evidence for Mother-Right in Early-Greece, *Folklore*, 22.

**ROUT, E. A. :**

- 1926 — Maori Symbolism, London.

**RUBEL, M. :**

- 1948 — Cf. MARX, K., Pages choisies, etc.

- 1957 — Karl Marx, Essai de biographie intellectuelle, Paris.

**SAPIR, E. :**

- 1949 — Selected writings of — in Language, Culture and Personality, ed. by D. Mandelbaum, Univ. of California, Berkeley.

**SARTRE, J. P. :**

- 1952 — Les communistes et la paix (11), les Temps modernes, 8<sup>e</sup> année, n<sup>os</sup> 84—85.

**SAUSSURE, F. DE :**

- 1916 — Cours de linguistique générale, Paris.

**SCHNEIDER, D. M. :**

- 1955 — Cf. HOMANS.

**SCHRADER, O. :**

- 1890 — Prehistoric Antiquities of the Aryan People, trad. F. B. Jevons, London.

**SECHEHAYE, M. A. :**

- 1947 — La Réalisation symbolique, suppl. n<sup>o</sup> 12, Revue suisse de Psychologie et de Psychologie appliquée, Berne.

**SELIGMAN, C. G. :**

- 1910 — The Melanesians of British New Guinea, London.

**SHANNON, C. :**

- 1950 — ( SHANNON, C. and WEAVER, W. ) The Mathematical Theory of Communication, Urbana.



**SIMLAND, E. :**

- 1903 — Méthode historique et Science sociale, Revue de  
synthèse.

**SOUSTELLE, J. :**

- 1940 — La Pensée cosmologique des anciens Mexicains,  
Paris.

**SPECK, F. G. :**

- 1915 — Family Hunting Territories and Social Life Various  
Algonkian Bands of the Ottawa Valley, Canada  
Department of Mines, Geological Survey, Mem.70.

**SPIER, L. :**

- 1921 — The Sun-Dance of the Plains Indians, American  
Mus. of Natural History, Anthropol. Pap., vol. 16.

**SPOEHR, A. :**

- 1924 — Kinship System of the Seminole, Field Museum  
of Natural History, Anthropological Series, vol.  
33, n° 2.
- 1947 — Changing Kinship Systems, id., vol. 33, n° 4.
- 1950 — Observations on the Study of Kinship, American  
Anthropologist, n. s., vol. 25, n° 1.

**STANNER, W.E. R. :**

- 1936 — 1937 — Murinbata Kinship and Totemism, Oceania,  
vol. 7.

**STEINEN, K. VON DEN :**

- 1897 — Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens, 2<sup>e</sup> éd.,  
Berlin ( Trad. portugaise, São paulo, 1940 ).

**STEVENSON, M. C. :**

- 1905 — The Zuni Indians, Bureau of American Ethnology,  
23rd Annual Report, Washington.



**STEWART, J. H. :**

- 1938 — Basin-Plateau Aboriginal Sociopolitical Groups,  
Bureau of American Ethnology, Smithsonian, Bull.  
120 — .

**STEWART, J. Q. :**

- 1947 — Empirical Mathematical Rules Concerning the  
Distribution and Equilibrium of Population, The  
Geographical Review, vol. 37, n° 3.

**SUTTER, J. :**

- 1951 — ( SUTTER, J. et TABAH, L. ) les Notions d'Isolat  
et de Population minimum, Population. 6, 3, Paris.

**SWANTON, J. R. :**

- 1908 — Social Condition, Beliefs and Linguistic Relation-  
ship of the Tlingit Indian, Bureau of American  
Ethnology, 26th Annual Report, Washington.  
1909 — Tlingit Myths and Texts, Bureau of American  
Ethnology, Bull. 59.

**TABAH, L. :**

- 1951 — Cf. SUTTER, J.

**TEISSIER, G. :**

- 1936 — La Description mathématique des faits biologiques,  
Revue de Métaphysique et de Morale, janvier.

**THOMPSON, L. :**

- 1950 — Culture in Crisis, a Study of the Hopi Indians,  
New York.

**THOMSON, D. F. :**

- 1935 — The Joking Relationship and Organized Obscenity  
in North Queensland, American Anthropologist, n.  
s., vol. 37.

**TROUBETZKOY, N. :**

- 1933 — La Phonologie actuelle, in : Psychologie du lang-  
age, Paris.



1949 — Principes de phonologie, trad, française, Paris

**TYLOR, E. B. :**

1965 — Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilisation, London.

1871 — Primitive Culture, 2 vol., London.

**VOTH, H. R. :**

1903 — The Oraibi Summer Snake Ceremony, Field Columbian Museum Publ. n°83, Anthropological Series, vol. 3, n° 4, Chicago.

**WAGLEY, C. :**

1940 — The Effects of Depopulation upon Social Organization as Illustrated by the Tapirapé Indians, Transactions of the New York Academy of Sciences, 3, n° 1.

1948 — ( WAGLEY, C. and GALVAO, E. ) The Tapirapé, in : Steward, ed. Handbook of South-American Indian, vol. 3, Bureau of American Ethnology, Bull. n° 143, Washington.

**WARNER, W. L. :**

1930 — 1931 — Morphology and Functions of the Australian Murngin Type of Kniship System, American Athnologist, n. s., vol. 32 et 33.

1937 — a ) The Family and Principles of Kinship Structure in Australia, American Sociological Review, vol.2.

1937 — b ) A Black Civilisation, New York.

**WASSEN, H. :**

1947 — Cf. HOLMER, N. M.

**WATERBURY, F. :**

1942 — Early Chinese Symbols and Literature : Vestiges and Speculations, New York.



**WHITE, L. A. :**

- 1943 — Energy and the Evolution of Culture, *American Anthropologist*, n. s., vol. 45.
- 1945 — History, Evolutionism and Functionalism... *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 1.
- 1947 — Evolutionary Stages, Progress and the Evaluation of Culture, *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 3.
- 1949 — The Science of Culture, New York.

**WHORF, B. L. :**

- 1952 — Collected Papers on Metalinguistics, Washington D. C., Dept. of State, Foreign Service Institute.
- 1956 — Language, Thought. and Reality, ed. John B. Carroll, New York.

**WIENER, N. :**

- 1948 — Cybernetics, or Control and Communication in the Animal and The Machine, Paris, Cambridge, New York.
- 1950 — The Human Use of Human Beings, Boston.

**WILLIAMS, F. E. :**

- 1932 — Sex Affiliation and its Implications, *Journ. of the Royal Anthropological Institute*, vol. 62.
- 1940—1941 — et 1941—1942— Natives of Lake Kutubu, Papua, Oceania, vol. 11 et vol. 12.
- 1941 — Group Sentiment and Primitive Justice, *American Anthropologist*, n. s., vol. 43.

**WITTFOGEL, K. A. :**

- 1943 — ( WITTFOGEL, K. A. and GLDFRANK, E. S. )  
Some Aspects of Pueblo Mythology and Society,  
*Journal of American Folklore*, vol. 56.



1932 — La deidad primitiva de los Nasca, Revista del  
YACOVLEFF :

Museo Nacional, 11, 2.

YETTS, W. P. :

1929 — The George Eumorphopoulos Collection Catalogue,  
3 vol.

1939 — The Cull Chinese Bronzes, London.

1942 — An-Yang : A Retrospect, China Society Occasional  
Papers, n. s., n° 2, London.

YNGVE, V. H. :

1955 — a ) Syntax and the Problem of Multiple Meaning,  
in : W. N. Locke and A. D. Booth ed., Machine  
Translation of Languages, New York.

1955 — b ) Sentence for Sentence Translation, Mechanical  
Translation, Cambridge, Mass., vol. 2, n. 2.

s. d. — The Translation of Language by Machine, Informa-  
tions Theory ( Third London Symposium ).

ZIPF, G. K. :

1949 — Human Behavior and the Principle of Least Effort,  
Cambridge Mass.



٧	
١١	الانثروبولوجيا البنيوية
١٣	الفصل الأول التاريخ والانثولوجيا
٤٧	اللغة والقراءة
	الفصل الثاني التحليل البنيوي في علم اللغة وفي
٤٩	الانثروبولوجيا
٧٥	الفصل الثالث اللغة والمجتمع
٨٩	الفصل الرابع علم اللغة والانثروبولوجيا
١٠٥	الفصل الخامس ملحق بالفصلين الثالث والرابع
١٢٣	التنظيم الاجتماعي
١٢٥	الفصل السادس مفهوم القديم في الانثولوجيا
	الفصل السابع البنيات الاجتماعية في البرازيل الاوسط
١٤٧	والشرقي
١٦١	الفصل الثامن هل التنظيمات الثنائية موجودة
١٩٧	السحر والدين
١٩٩	الفصل التاسع الساحر وسحره
٢٢١	الفصل العاشر النجوع الرمزي
٢٤٣	الفصل الحادي عشر بنية الاسطورة



٢٧٣	الفصل الثاني عشر البنية والجدلية
٢٨٣	الفن
٢٨٥	الفصل الثالث عشر ازدواج التمثيل في فنون آسيا وامريكا
٣١٧	الفصل الرابع عشر الحية ذات الجسم الملىء بالاسماك
٣٢٣	مسائل المنهج والتعليم
٣٢٥	الفصل الخامس عشر مفهوم البنية في الاتنولوجيا
٣٧٥	الفصل السادس عشر ملحق بالفصل الخامس عشر
	الفصل السابع عشر مكان الانثروبولوجيا في العلوم الاجتماعية
	والمشكلات التي يطرحها تدريس هذه
٣٩٧	المادة
٤٣٧	المراجع



الاشرويه  
البنويه



Bibliotheca Alexandrina



0680505



كلود ليفي-ستروس

ترجمة: د. مصطفى صالح

# الأنثروبولوجيا البنيوية

تموزيغ دار الخوار







كلود ليفي - ستروس

# الأنثروبولوجيا البنيوية

الجزء الثاني

مراجعة:  
عبد الله أسعد

ترجمة:  
و. مصطفى صالح

منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي

دمشق - ١٩٨٣





عنوان الكتاب بالفرنسية :

CLAUDE LEVIE - STRAUSS

de l'Académie française

ANTHROPOLOGIE  
STRUCTURALE DEUX

PLON, 1973



إلى أعضاء  
مختبر اللائق وولوجيا اللائق

---







نظرون مستقبلية

---







## الفصل الأول

### مجال الأنتروبولوجيا<sup>(١)</sup>

سبدي المدير .

أيها الزملاء الاعزاء ،

سيداتي ، سادتي ،

قبل عام ونيف ، في عام ١٩٥٨ ، انما أراد معهد فرنسا أن يخلق في أحضانه كرسياً للأنتروبولوجيا الاجتماعية . إن هذا العلم من الانتباه الشديد الى أشكال الفكر التي نسميها خرافية عندما نعثر عليها بيننا . بحيث لابد من أن يكون مباحاً لي أن أوجه تحية استهلاكية إلى الخرافة ؛ ألا تقوم خاصة الاساطير ، التي تشغل محلاً كبيراً في أبحاثنا ، على التذكير بماض زائل وتطبيقه بوصفه شبكة على بعد الحاضر ، لنكتشف فيه معنى حيث يتطابق الوجهان — التاريخي والبنوي — اللذان يواجه بهما الانسان واقعه الخاص ؛ إذأ ، فليُسمح لي أيضاً ، في هذه الحالة التي تجتمع فيها ، برأيي ، جميع خصائص الاسطورة . بالافتداء بها في محاولة لكشف معنى الشرف وعبرته ، هذا الشرف الذي أو ليته

---

(١) درس افتتاح كرسي الأنتروبولوجيا الاجتماعية ، ألقى في معهد فرنسا يوم الثلاثاء الواقع في ٥ كانون الثاني ١٩٦٠ . وقد نشر أولاً ، برعاية معهد فرنسا ، في مجموعة دروسه الافتتاحية ، تحت رقم ٣١ .



في أحداث ماضية يؤكد تأريخ مداولتكم فيها ، أيها الزملاء الاعزاء —  
بعودة الرقم ( ٨ ) الغربية ، الموضح من قبلُ بعلم حساب فيثاغور ،  
وجداول الاجسام الكيميائية الدوري ، وقانون تناظر قناديل البحر — أن  
إحداث كرسي الانترولوبوجيا الاجتماعية المقترحة في عام ١٩٥٨ ،  
يبحث تقليداً لعلّي فقدت القدرة على الهرب منه حتى لو كنت أرغب  
في ذلك .

كان السير جيمس جورج فرازر قد التقى في جامعة ليفربول ،  
قبل خمسين سنة من قراركم البدئي ، درس افتتاح الكرسي الاول  
في العالم ، الذي سمي باسم الانتروبولوجيا الاجتماعية . وقبل خمسين  
سنة من ذلك التأريخ — أي قبل قرن من الآن — كان قد ولد ، في  
عام ١٩٥٨ ، رجلا — فرانز بواز واميل دور كهيم — ستقول الاجيال  
القادمة إنهما ، إن لم يكونا مؤسسي الانتروبولوجيا الاجتماعية كما  
نعرفها في أيامنا هذه ، على الاقل رئيسا الصناع الذين أشادوها ، الاول  
في أمريكا والثاني في فرنسا .

كان يجدر ذكر هذه الذكريات السنوية الثلاث وهذه الاسماء  
الثلاثة هنا . فاسم فرازر واسم بواز يتيحان الفرصة لي لادلي بشهادتي ،  
ولو بايجاز ، حول كل ماتدين به الانتروبولوجيا الاجتماعية للفكر  
الانجلو — امريكي ، وما أدين به شخصياً لهذا الفكر ، نظراً لانني  
تصورت أعمالي الاولى واعدتها باتصال وثيق معه . ولكن ليس ثمة  
مايدعو إلى الدهشة في أن يشغل دور كهيم مكاناً أكبر في هذا الدرس :  
فهو يجسد قوام مساهمة فرنسا في الانتروبولوجيا الاجتماعية ، مع  
أن ذكره المئوية ، التي احتفل بها احتفالاً مهيباً في بلدان أجنبية كثيرة ،



لم يفطن لها تقريباً أحد لدينا ولم تتميز أيضاً بأي احتفال رسمي ( ٢ ) .  
كيف نشرح هذا الظلم بحقه ، الذي يُعتبر أيضاً ظلماً لنا ، إن  
لم يكن نتيجة صغرى لهذا العناد الذي يدفعنا إلى نسيان تاريخنا الخاص ،  
وحتى إلى النظر إليه « برعب » - حسب كلمة شارل ريموزا - هذا  
الشعور الذي يعرّض الانثروبولوجيا الاجتماعية اليوم إلى أن تفقد  
دور كهائم مثلما فقدت قبله غوبينو وديمونيه ؟

ومع ذلك ، أيها الزملاء الاعزاء ، فإن بعض الذين منكم تربطني  
بهم ذكريات بعيدة ، لن يكذبوني إذا ذكرت بأن أصدقاءنا البرازيليين  
كانوا ، نحو عام ١٩٣٥ ، عندما يريدون شرح الاسباب التي كانت  
تدفعهم إلى اختيار بعثات فرنسية لانشاء جامعاتهم الاولى ، يذكرون  
دائماً اسمين . أولاً اسم باستور ، ثم اسم دور كهائم .

ولكننا إذ نخص دور كهائم بهذه الملاحظات ، نمثل لواجب آخر .  
فربما لم يكن أحد ليتأثر ، أكثر من مارسيل موس ، بتحية تُوجه إليه  
في الوقت الذي توجه فيه إلى المعلم الذي كان تلميذه وأصبح خليفته .

لقد شغل مارسيل موس في معهد فرنسا ، من ١٩٣١ إلى ١٩٤٢ ،  
كرسيّاً مخصصاً لدراسة المجتمع ، وكان مرور القس موريس هاليفاكس  
في هذه المؤسسة قصيراً جداً بحيث يمكن دون مجانبة الحقيقة ، على  
ما يبدو ، أن نعتبر أنكم ، باحداث كرسى للانثروبولوجيا الاجتماعية ،  
انما أردتم احياء كرسى موس . وحتى لانتعلق بهذا التخیل ، فان  
الذي يتحدث إليكم يدين ، على أية حال ، لفكر موس بأمر كثيرة .

---

(٢) جرى احتفال في السوربون في ٣٠ كانون الثاني ١٩٦٠ .



كان كرسي موس يسمى « علم الاجتماع » ، لأن موس ، الذي عمل كثيراً إلى جانب بول ريفيه ليجمع من الأنثولوجيا علماً معترفاً به ، لم يكن قد نجح في ذلك نجاحاً تاماً نحو العام ١٩٣٠ . ومع ذلك ، فلكي تؤكد الصلة بين دروسنا ، يكفي التذكير بأن الانثولوجيا كانت تشغل في دروس موس مكاناً متزايداً دائماً ؛ وأنه كان . منذ ١٩٢٤ ، يؤكد أن « مكان علم الاجتماع » هو « في الانثروبولوجيا : » وأن موس كان في عام ١٩٣٨ . إذا لم تكن مخطئ ، أول من أدخل كلمتي « الانثروبولوجيا الاجتماعية » في الترمينولوجيا الفرنسية . وربما لم يكن ليعدل عنهما اليوم .

\* \* \*

لم يشعر موس قط . حتى في أجراً محاولاته . أنه كان يبتعد عن خط دوركهيم . ولعلنا ندرك : اليوم . على نحو أفضل منه ، كيف أحسن تبسيط مذهب سلفه العظم وتلطيفه ، دون أن يسيء إلى أمانة تأيدت مراراً عديدة . وهذا المذهب مافق يدهشنا بابعاده الجليلة ، وبنيت المنطقية القوية والمنظورات التي يفتحها على آفاق مايزال الكثير منها يتطلب الارتياح . وكانت مهمة موس إنهاء البناء الضخم الذي برز من الأرض عند عبور الصانع ، وتنظيم هذا البناء . فقد كان ينبغي طرد بعض الاشباح الغيبية ، التي كانت لاتزال تخر سلاسلها فيه ، ووضعه نهائياً في مأمن من رياح الجدل الباردة . ورعد الاقيسة المنطقية ، وبروق المفارقات . . . ولكن موس جنب مدرسة دوركهيم أخطاراً أخرى .

كان دوركهيم على الأرجح الاول الذي أدخل في علوم الانسان



شرط النوعية الذي سمح بتجديد استفاد منه معظم العلوم . — ولا سيما علم اللغة — في بداية القرن العشرين .

ففيما يخص أي صورة من صور الفكر والنشاط البشريين ، يتعذر أن نطرح أسئلة تتعلق بالطبيعة أو الاصل قبل تحديد هوية الظواهر وتحليلها ، وقبل الكشف ، عن مدى كفاية العلاقات التي تربط فيما بينها لشرحها . كما يستحيل النقاش حول موضوع من الموضوعات وحول إعادة انشاء التاريخ الذي أنجبه ، بدون معرفة ماهيته ؛ وبعبارة أخرى ، بدون استيفاء قائمة تحديداته الداخلية .

غير أننا عندما نقرأ ثانية قواعد المنهج السوسولوجي ، فليس بوسعنا أن نمتنع عن التفكير بأن دور كهائم طبق هذه المبادئ بشيء من التحيز . فقد استند إليها ليؤلف الاجتماعي في مقولة مستقلة ، ولكن دون الانتباه إلى أن هذه المقولة الجديدة كانت تشتمل بدورها على جميع ضروب النوعيات المطابقة لمختلف الواجه التي ندرکه من خلالها . وقبل الجزم بأن المنطق واللغة والحقوق والفن والدين هي انعكاسات الاجتماعي ، ألم يكن من الاجدر انتظار أن تعمق بعض العلوم الخاصة ، فيما يتعلق بكل من هذه المدونات ، صيغة تنظيمها ووظيفتها الفرقية ، متيحة بذلك فهم طبيعة العلاقات القائمة بينها ؟

يبدو لنا أن مفهوم الكلية في نظرية « الواقعة الاجتماعية الكلية » ( التي حصلت بعد ذلك على شهرة كبيرة وأسيء فهمها جداً ) . هو ، مع المجازفة بأن تُنتهم بالتناقض : أقل أهمية من الطريقة الفريدة التي يتصوره موس بها . مؤرقة ومؤلفة من عدد كبير من المستويات المتميزة والمتلاصقة . فكلية الاجتماعي تتجلى في التجربة . بدلاً من ظهورها



بمثابة سلسلة : مرحلة ممتازة يمكن ادراكها على مستوى الملاحظة ، في مناسبات محددة تماماً ، عندما « تتحرك كلية المجتمع ومؤسساته » . على أن هذه الكلية لاتزبل الطابع النوعي للظواهرات ، التي تبقى « في آن واحد قانونية واقتصادية ودينية ، بل وجمالية ومورفولوجية » ، كما يقول موس في كتابه **محاولة في الهبة** ؛ بحيث تكمن ( الكلية ) في شبكة العلاقات الوظيفية القائمة بين جميع هذه المستويات .

هذا الموقف الاختباري الذي اتخذته موس يدل على تغلبه سريعاً على شعور النفور من الاستقصاءات الاتنوغرافية ، الذي كان دور كهائم قد بدأ يحس به . كان موس يقول : « إن المهم انما هو ميلانيزي هذه الجزيرة أو تلك . . . » . وفي مقابل المنظر ، ينبغي أن تكون الكلمة الاخيرة للملاحظ ، وللمواطن الاصلي في مقابل الملاحظ . وأخيراً ، وراء تفسيرات المواطن الاصلي المعقلنة — والذي كثيراً مايجعل من نفسه ملاحظاً وحتى منظاراً لمجتمعه الخاص — يُبحث — عن « المقولات اللاشعورية » التي كان موس قد كتب في مؤلفاته الاولى أنها حاسمة « في السحر ، كما في الدين ، وكما في علم اللغة » . وعليه ، فقد راح هذا التحليل في العمق يتيح لموس ، بدون أن يناقض دور كهائم ( إذ كان ذلك على صعيد آخر ) ، تجديد جسور ، قطعت أحياناً بغير حذر ، مع علوم الانسان الاخرى : مع التاريخ . نظراً لان الاتنوغرافي يضرب خيمته في الخاص ؛ وكذلك مع علم الاحياء وعلم النفس منذ الاقرار بأن الظواهرات الاجتماعية هي « اجتماعية أولاً » ، ولكنها ، في الوقت نفسه ، فيزيولوجية ونفسية معاً » . وتكفي متابعة التحليل إلى درجة كافية للوصول إلى مستوى « يختلط فيه الجسم والروح والمجتمع » كما يقول موس أيضاً .



علم الاجتماع المتجسد على هذه الصورة ينظر إلى أناس كما يصفهم المسافرون والانتوغرافيون الذين شاركوهم حياتهم مشاركة عابرة أو دائمة . فيعرضهم مندمجين في صيرورتهم التاريخية الخاصة ومقيمين في حيز جغرافي مشخص . ويقوم « مبدأه وغايته . . . على فهم الزمرة الاجتماعية بأسرها وسلوكها بأكملها » ، على حد قول موس .

وإذا كان اللاتجسد أحد الاخطار التي كانت ترصد علم اجتماع دوركهائم ، فإن موس حماه بنجاح مماثل من خطر آخر هو الآلية . فكثيراً ما كان يظهر علم الاجتماع ، منذ دوركهائم - وحتى لدى عدد من الناس الذين كانوا يحسبون أنفسهم متحررين من سيطرته المذهبية - على أنه حصيلة غارة تمت بسرعة على حساب التاريخ وعلم النفس وعلم اللغة والعلوم الاقتصادية والحقوق والانتوغرافيا . ثم كان علم الاجتماع يكتفي باضافة حصيلته إلى ثمرات هذا السلب : فأياً كانت المسألة المطروحة عليه ، كان من المؤكد أنها ستلقى حلاً « سوسيولوجياً » جاهز الصنع .

ونحن مدينون بتجاوز ذلك ، إلى حد كبير ، إلى موس ، الذي يجب أن يُقرن اسم مالينوسكي باسمه . فقد أظهرنا في وقت واحد - يساعد أحدهما الآخر دون ريب - ، موس بمثابة منظر ومالينوسكي بمثابة مجرب ، مايمكن أن تكون إقامة البرهان في العلوم الانتولوجية . وقد أدركا بوضوح قبل غيرهما عدم كفاية التحليل والتشريح . فالوقائع الاجتماعية لاترتد إلى أجزاء متناثرة ، بل عاشها بشر ، وهذا الوعي الذاتي هو أحد صور واقعها ، شأنه في ذلك شأن خصائصها الموضوعية .



وفيما كان مالىوسكي يشيد اسهام الاتنوغرافيا العنيد في حياة الالهالي وفكرهم ، كان موسى يؤكّد أن الجوهرى هو « حركة الكل ، والمظهر الحى ، واللحظة العابرة التى يحس فيها المجتمع وبحس فيها الناس احساساً عاطفياً بأنفسهم وأوضاعهم ازاء الغير » . هذا التأليف الاختبارى والذاتى يقدم الضمانة الوحيدة على أن التحليل السابق الذى شمل المقولات اللاشعورية ذاتها . لم يفوت شيئاً .

وستبقى التجربة ، دون ريب ، وهمية إلى حد كبير : فلن نعرف أبداً ما إذا كان الآخر ، الذى لا يمكن مع ذلك أن نمتزج به ، يصنع ، بدءاً من عناصر وجوده الاجتماعى ، تأليفاً يطابق التأليف الذى نعدّه مطابقة دقيقة . ولكن لا يلزم المضي إلى هذا الحد ؛ يجب فقط - ولأجل ذلك يكفى الشعور الداخلى - أن يتعاقب التأليف ، حتى لو كان تقريباً . بالتجربة البشرية . وعلينا أن نتأكد من ذلك نظراً لأننا ندرس بشراً : وهذا مايسعنا القيام به لأننا بشر . طريقة موسى في طرح المسألة وحلّها . في كتابه **محاولة في الهبة** ، تؤدى إلى الاطلاع ، في ملتقى ذاتيتين ، على نمط الحقيقة ، النمط الأكثر قرباً ، الذى تستطيع علوم الانسان أن تطمح إليه عندما تواجه كمال موضوعها .

يجب ألاّ نخدع بذلك : فهذا الذى يبدو جديداً كل الجدة ، كان ماثلاً كله لدى دوركهائم بصورة ضمنية . لقد أخذ عليه غالباً أنه صاغ : في القسم الثانى من كتابه **الأشكال الأولية** . نظرية عن الدين على قدر كبير من الاتساع والشمول بحيث بدت أنّها جعلت تحليل الاديان الاستراتيجية الدقيق ، الذى كان قد سبق هذه النظرية ومهّد لها . يظهر بمظهر عديم الفائدة .

والمسألة هي أن نعرف ما إذا كان دوركهائم الانسان يستطيع

---

(\*) الالهالي : les indigènes



الوصول إلى هذه النظرية ، لو لم يحاول مسبقاً أن ينضد ، فوق التصورات الدينية المستمدة من مجتمعه الخاص ، تصورات أشخاص كان يؤكد وضوحهم التاريخي والجغرافي أنهم كانوا « آخرين » تماماً ، لاشركاء أو تابعين موثوقين . وهذا هو نهج الانتوغرافي عندما يستطلع حالة الاشخاص المعنيين على الطبيعة ، لأنه - مهما توخى الدقة والموضوعية - ليس هو ولا الآخر اللذين يعثر عليهما في خاتمة استقصائه. يستطيع في الأكثر أن يطمح ، بمطابقة نفسه هو على الآخر ، إلى استخلاص ما كان موس يسميه واقعات ذات عمل عام ، أثبت أنها أكثر اتصافاً بالكلية والواقعية .

كان موس ، باكمال قصد دوركهائم على هذه الصورة ، يحجر الانتروبولوجيا من التقابل الزائف ، الذي أشاعه مفكرون مثل ديلتي وشبنغلر ، بين الشرح في العلوم الفيزيائية والشرح في العلوم الانسانية . فالبحث عن الاسباب يفضي إلى تمثّل تجربة ما : ولكنها تجربة خارجية وداخية في آن واحد . والقاعدة الشهيرة القائمة على « النظر إلى الواقعات الاجتماعية على أنها أشياء » تقابل النهج الاول ، وحسبُ النهج الثاني أن يتحقق من صحته . والآن نبين أصالة الانتروبولوجيا الاجتماعية : فهي تقوم على أن تكتشف لنفسها - بدلاً من مقابلة الشرح السبي بالفهم - موضوعاً يتصف في آن واحد بأنه بعيد جداً من الناحية الموضوعية ومشخص جداً من الناحية الذاتية ويمكن أن يستند شرحه السبي إلى هذا الفهم الذي ليس في نظرنا سوى صورة مكاملة من صور البرهان . إن مفهوماً مثل مفهوم الاندماج العاطفي يوحى لنا بحذر كبير ، نظراً لانطوائه على لاعقلانية وصفوفية مضافتين . فعندما نعبر عن ضرورة برهان مكمل ، نتخيل الانتروبولوجي ، بالاحرى ، على



غرار المهندس ، الذي يتصور آلة ويصنعها بسلسلة من العمليات العقلانية : ولا بدّ مع ذلك من أن تعمل ، فاليقين المنطقي لا يكفي ، إن امكان تطبيق تجربة الآخر الداخلية على الذات ليس سوى وسيلة من الوسائل المتاحة للحصول على هذا الرضى الاختباري الاخير الذي تحس العلوم الفيزيائية والعلوم الانسانية بالحاجة إليه أيضاً : وربما كان ضمانه أكثر برهاناً .

\* \* \*

ماهي ، اذاً ، الانتروبوجيا الاجتماعية ؟

لم يكن أحد ، على ما يبدو لي ، أقرب إلى تعريفها - وإن كان ذلك بأسلوب غير مباشر - من فرديناند دو سوسور ، عندما احتفظ ، وهو يعرض علم اللغة على أنه جزء من علم يتطلب النشوء أيضاً ، لهذا العلم باسم علم العلامات ، وعزا إليه موضوع دراسة هو حياة العلامات في قلب الحياة الاجتماعية . ومن جهة أخرى ، أفلم يكن يستبق موافقتنا عندما قارن ، في هذه المناسبة ، اللغة بـ « الكتابة » ، وأبجدية الصم والبكم ، والطقوس الرمزية وأصول اللياقة ، والاشارات العسكرية ، الخ . ؟ لن يجادل أحد في أن مجال الانتروبولوجيا الخاص يحوي على الأقل عدداً من هذه المنظومات ، منظومات العلامات ، ويضاف إليها كثير غيرها ، مثل اللغة الاسطورية والعلامات الشفهية والحركية التي تتألف منها مجموعة الطقوس ، وقواعد الزواج ومنظومات القرابة والقوانين العرفية وبعض أشكال المبادلات الاقتصادية .

نحن نتصور الانتروبولوجيا إذاً أنها شاغل الحسن النية لهذا المجال من علم العلامات الذي لم يطالب به علم اللغة من قبل على أنه مجاله الخاص .



ونحن بانتظار أن تتكوّن ، فيما يخص بعض قطاعات هذا المجال على الأقل ، علوم خاصة داخل الانثروبولوجيا .

يجب ، مع ذلك ، توضيح هذا التعريف بطريقتين .

أولاً ، نبادر إلى الاعتراف بأن عدداً من الوقائع المذكورة يدخل كذلك في مجال بعض العلوم الخاصة : كالعلوم الاقتصادية والحقوق والعلوم السياسية . غير أن هذه العلوم تبحث بصورة خاصة أقرب الوقائع البنا ، أي تلك التي تبدو في نظرنا ذات فائدة ممتازة . ولنقل إن الانثروبولوجيا الاجتماعية تدرك هذه الوقائع في أبعد مظاهرها أو من زاوية تعبيرها الاعم . على أنها من وجهة النظر الاخيرة هذه ، لاتستطيع القيام بشيء مفيد ، مالم تتعاون مع العلوم الاجتماعية الخاصة تعاوناً وثيقاً . ولكن هذه العلوم لايمكن أن تطمح إلى العمومية إن لم يكن بفضل مؤازرة الانثروبولوجي ، القادر وحده على تزويدها بالاحصاءات والجداول التي يسعى لجعلها كاملة .

والصعوبة الثانية أشد خطورة لانه يمكن التساؤل ماإذا كانت جميع الظاهرات التي تهتم بها الانثروبولوجيا تنسم جيداً بسمة العلامات . وهذا واضح وضوحاً كافياً بشأن المشكلات التي ندرسها في أغلب الاحيان . فعندما نتأمل احدى منظومات المعتقدات - كالطوطمية - أو أحد أشكال التنظيم الاجتماعي - كالعشائر الاحادية النسب ، والزواج الثنائي الجانب - نتساءل : « مالذي يعنيه كل ذلك ؟ » ولكي نجيب على السؤال نحاول أن نترجم إلى لغتنا قواعد محددة في الاصل بلغة مختلفة .

ولكن ، هل هذا هو شأن جوانب الواقع الاجتماعي الاخرى ، مثل مجموعة الادوات ، والتقنيات ، وأسلوب الإنتاج والاستهلاك ؟ ربما يبدو أننا هنا أمام أشياء محسوسة ، لأمام علامات - من حيث أن



العلامة ، حسب التعريف الشهير لبيرس ، هي مايقوم مقام شيء ما بالنسبة لشخص ما . « . ماالذي تنوب عنه ، إذاً ، بلطة حجرية ، وبالنسبة لمن ؟

إن الاعتراض لعل شيء من القيمة . وهو يشرح نفور بعضهم من أن يقبل في مجال الانتروبولوجيا الاجتماعية ظاهرات تنتمي إلى علوم أخرى كالجغرافيا والتكنولوجيا . إن مصطلح الانتروبولوجيا الثقافية مناسب إذاً ، لتمييز هذا القسم من دراساتنا والتشديد على أصالته .

ومع ذلك ، نحن نعلم - والفضل في توضيح ذلك يعود لموص بالاتفاق مع مالىنوسكي - أن هذه المجالات ، ولا سيما في المجتمعات التي نهتم بها وفي غيرها أيضاً ، تظهر بمظهر مشبع بالدلالة . ومن هذا الجانب فهي تعيننا إلى درجة كبيرة .

وأخيراً . إن القصد الشامل الذي يوجّه أبحاثنا يحوّل موضوعها تحويلاً كبيراً . فبعض التقنيات التي ننظر إليها على أفراد قد تبدو على أنها معطى خام ، أو إرث تاريخي أو نتيجة تسوية بين حاجات الانسان وضغوط البيئة . ولكنها عندما تأخذ مكانها في هذا الجرد العام للمجتمعات الذي تسعى الانتروبولوجيا إلى وضعه ، تظهر بمظهر جديد ، نظراً لاننا نتخاها على أنها معادل ولعدد الاختيارات التي يبدو أن كل مجتمع يقوم بها ( لغة ملائمة يجب أن تجرّد من صفاتها الذاتية ) بين إمكانات ستوضع قائمة بها . وبهذا المعنى ندرك أن بلطة حجرية معينة يمكن أن تكون علامة : فهي في قرينة محددة ، تحل ، في نظر ملاحظ قادر على أن يفهم استعمالها ، محل أداة مختلفة يستخدمها مجتمع آخر للغايات نفسها . ومنذ ذلك الحين ، حتى أبسط التقنيات القائمة في مجتمع بدائي ما



تكسي طابع منظومة يمكن تحليلها بعبارات منظومة أعم . وطريقة الاحتفاظ ببعض عناصر هذه المنظومة واستبعاد بعضها الآخر ، تسمح بتصور المنظومة المحلية على أنها مجموعة اختيارات ذات دلالة ، تنسجم مع اختيارات أخرى أو تتنافر معها ، وكل مجتمع ، أو كل عهد من عهود تطوره ، وجد نفسه مدفوعاً للقيام بها .

\*

إن الانثروبولوجيا الاجتماعية ، إذ تطرح طبيعة موضوعها الرمزية ، لاتنوي إذأ أن تنفصل عن الوقائع . فكيف تفعل ذلك : مادام الفن ، حيث كل شيء عبارة عن علامة ، يستعمل وسائط مادية ؛ لاتتسنى دراسة آلهة ونحن نجهل صورها : ولا طقوس بدون تحليل الأشياء والمواد التي يصنعها المقدس أو يستعملها ؛ ولا قواعد اجتماعية بمعزل عن الأشياء التي تطابقها . فلا تنحصر الانثروبولوجيا الاجتماعية في قسم من مجال الاتنولوجيا ؛ ولا تفصل بين ثقافة مادية وثقافة روحية . وهي في المنظور الخاص بها . - والذي سيرتب علينا تحديده - توجه اليهما الاهتمام ذاته . يتواصل الناس برموز وعلامات ؛ وفي الانثروبولوجيا ، التي هي حديث الانسان مع الانسان . كل شيء رمز وعلامة ، أو يطرح نفسه على أنه وسيط بين ذاتين .

بهذا الاعتبار ازاء الموضوعات والتقنيات ، وباليقين كذلك بأن العمل ينصب على الدلالات . فان مفهومنا للانثروبولوجيا الاجتماعية يبعدنا بصورة محسوسة عن راد كليف - براون الذي بذل جهوداً كبيرة . - حتى وفاته في عام ١٩٥٥ - لكي يضمني الاستقلال على أبحاثنا .



الانثروبولوجيا الاجتماعية ، بحسب آراء المعلم الانجليزي الواضحة تماماً على نحو مدهش ، ، علم استقرائي يلاحظ - شأنه في ذلك شأن العلوم الاخرى - واقعات ويضع فرضيات ، ويُخضع هذه الفرضيات لمراقبة التجربة بهدف اكتشاف القوانين العامة ، قوانين الطبيعة والمجتمع . فهي ، إذاً ، تفرق عن الانثولوجيا التي تحاول اعادة انشاء ماضي المجتمعات البدائية ، ولكن باستخدام وسائل وطرق عارضة جداً بحيث لا تستطيع تقديم أية معرفة للانثروبولوجيا الاجتماعية .

كان هذا التصور ، عند صياغته نحو عام ١٩٢٠ - يوحى من تفريق دوركهائم بين *circumfusa* و *praeterita* - يعبر عن رد فعل ملائم ضد أخطاء المدرسة الانتشارية . ولكن « التاريخ التخميني » - كما كان يقول راد كليف - براون ، وليس بدون استخفاف - حسن مناهجه منذ ذلك الحين وهذبها ، ولا سيما بفضل التنقيبات الطبقاتية ، وادخال الاحصاء في علم الآثار ، وتحليل غبار الطلع واستعمال الفحم ١٤ ، وكذلك بفضل التعاون المتزايد بين الانثولوجيين وعلماء الاجتماع ، من جهة ، وعلماء الآثار ومؤرخي ما قبل التاريخ ، من جهة أخرى . وعلى ذلك يمكن التساؤل عما إذا كان حذر راد كليف - براون من الصياغات التاريخية الجديدة لا يطابق مرحلة من مراحل التطور العلمي سرعان ماتم تجاوزها .

وعلى عكس ذلك ، فان عدداً منا يحافظون ، بصدد مستقبل الانثروبولوجيا الاجتماعية ، على آراء أكثر تواضعاً من تلك التي شجعتها طموحات راد كليف - براون الكبيرة . فأولئك يتصورون الانثروبولوجيا ، ليس على غرار العلوم الاستقرائية حسبما كان الناس يتصورونها في القرن التاسع عشر ، بل بالاحرى على نحو علم تصنيف ،



هدفه تعيين الانواع وفهرستها ، وتحليل أجزائها التي تتألف منها ،  
والبرهان على الارتباطات بينها . وما لم يتم انجاز هذا العمل التمهيدي -  
الذي لايسعنا أن نخفي أنه ماكاد يكون مطروقا - فان المنهج المقارن  
الذي نادى به راد كليف - براون يتعرض في الواقع إلى خطر أن يراوح  
في مكانه : فاما أن المعطيات التي ننوي مقارنتها متجاوزة جداً ، جغرافيا  
أو تاريخياً ، بحيث لن نكون متأكدين أبداً من أننا أمام ظاهرات متميزة ؛  
ولما أنها شديدة التنافر ، وتصبح المقارنة غير مشروعة لأنها تقارب  
بين أشياء تتعذر مقارنتها .

كان من المسلم به ، حتى هذه السنوات الاخيرة ، أن المؤسسات  
الارستقراطية في بولينيزيا كانت واقعات دخلت حديثاً ، وما يكاد  
تاريخها يرقى إلى عدة قرون ، وتدين بوجودها إلى زمر صغيرة من  
الغزاة القادمين من مكان آخر ، وإذا بقياس النشاط الاشعاعي المتخلف  
عن بقايا عضوية من مصدر ميلانيزي وبولينيزي يكشف أن الفارق  
بين تاريخي احتلال المنطقتين أصغر مما كان مفروضاً ، الامر الذي يوجب  
أن تتغير التصورات في الوقت نفسه حول طبيعة النظام الاقطاعي  
ووحده ؛ لاننا لانستبعد ، منذ أبحاث غيار الجيدة ، أن يكون النظام  
الاقطاعي سابقاً على وصول الغزاة ، على الاقل في هذا الجزء من العالم ،  
كما لانستبعد إمكان نشأة بعض أشكال الاقطاعية في مجتمعات بسيطة  
مؤلفة من بستانيين .

إن اكتشاف فن إيفيه في افريقيا ، الذي يضاهي في دقته وبراعته  
فن النهضة الاوروبية ، ولكنه على الأرجح أسبق منه بثلاثة قرون أو  
أربعة ، والذي يتأخر بدوره في افريقيا نفسها عن فن الحضارة المسماة  
حضارة نوك ، يؤثر في الفكرة التي يمكن أن نكونها عن الفنون الحديثة



والثقافات المطابقة ، في افريقيا السوداء ، التي يستهويننا حالياً أن نرى فيها نسخاً فقيرة تظهر بمظهر بسيط ، نسخاً من أشكال فن وحضارات رفيعة .

لعل الايجاز في « ماقبل تاريخ » العالم القديم والاطالة في « ماقبل تاريخ » العالم الجديد — الذي يسمح الفحم ١٤ ببحثه — يقودان إلى القول إن الحضارات التي تطورت على جانبي المحيط الهادي كانت أيضاً أكثر تماثلاً مما يبدو . وإلى فهمها على نحو مختلف في حال النظر إلى كل منها على حده .

ينبغي الاهتمام بواقعات من هذا النوع قبل التصدي لأي تصنيف أو مقارنة ذلك أننا إذا تعجلنا في افتراض تجانس المجال الاجتماعي وعللنا النفس بالوهم القائم على امكان مقارنته مباشرة بجميع جوانبه وجميع مستوياته ، نفسح المجال لاغفال الاساسي . وسنسى أن الاحداثيات المطلوبة لتحديد ظاهرتين متشابهتين جداً حسب الظاهر ليست هي ذاتها دائماً نوعاً وعدداً ؛ وستخيل أننا نصيغ قوانين الطبيعة الاجتماعية ، في حين أننا نفتنر على وصف بعض الخصائص السطحية أو على الاعلان عن ضروب من تحصيل الحاصل .

الاستهانة بالبعد التاريخي ، بحجة نقص الوسائل اللازمة لتقديره ، إن لم يكن بصورة تقريرية ، يقود إلى الاكتفاء بعلم اجتماع مخلخل ، تبادو فيه الظاهرات مفصولة عن ركائزها ، فثمة قواعد ومؤسسات ، حالات وسيرورات ، تبدو طافية في فراغ تبذل الجهود لمدة شبكة بارعة من العلاقات الوظيفية فيه . ويستغرق القائمون بها استغراقاً تاماً في هذا العمل ؛ وينسون الناس الذين تستقر في أذهانهم هذه العلاقات ،



ويحملون ثقافتهم المشخصة ، ويجهلون المكان الذي أتوا منه وما هم عليه .

في الواقع لا يكفي امكان تسمية بعض الظواهرات اجتماعية لكي تسارع الانثروبولوجيا فتختص بها . كان اسيناس ، أحد هؤلاء المعلمين الذين نسمح لانفسنا بنسيانهم ، مصيباً بالتأكيد ، من وجهة نظر الانثروبولوجيا الاجتماعية ، عندما أنكر أن يكون للتكوّنات ، المجردة من الاصول البيولوجية ، عامل الحقيقة نفسه الذي تنطوي عليه التكوّنات الاخرى . فقد كتب في عام ١٩٠١ ( ص ٤٧٠ ) : « إن إدارة شركة خطوط حديدية كبيرة ، ليست واقعاً اجتماعياً . . . ولا الجيش كذلك » .

الصيغة مبالغ فيها ، نظراً لان الادارات تشكل موضوع دراسات متعمقة في علم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي وعلوم خاصة أخرى ؛ ولكنها تساعدنا على توضيح الفرق الذي يفصل الانثروبولوجيا عن العلوم السابقة : ذلك أن الوقائع الاجتماعية التي ندرسها تظهر في مجتمعات . كل منها كائن تام ، ومشخص وموصل . ولا ننس أبداً أن المجتمعات القائمة هي نتيجة تحولات كبيرة طارئة على الجنس البشري في بعض عهود ما قبل التاريخ وفي بعض الاماكن من الارض ، وأن سلسلة متصلة من الاحداث الواقعية تصل هذه الوقايع بتلك التي نستطيع أن نلاحظها .

ان هذا الاتصال الزماني والمكاني بين نظام الطبيعة ونظام الثقافة ، الذي ألح عليه اسيناس بلغة مختلفة عن لغتنا ( فوجدنا أحياناً صعوبة في فهمه لهذا السبب ) ، يبرر نظرة بواز ذات المنحنى التاريخي ويشرح السبب الذي يدعو الانثروبولوجيا ، حتى الاجتماعية ، لاعلان تضامنها مع الانثروبولوجيا الفيزيائية التي تراقب الاولى اكتشافاتها بشيء من



النهم . ذلك أننا نعلم جيداً ، حتى لو وجب عزل الظواهر الاجتماعية عزلاً مؤقتاً عن الباقي ومعالجتها كما لو كانت تنتمي إلى مستوى نوعي ، أن نشوء الثقافة سيبقى من الناحيتين الواقعية والحقوقية لغزاً في نظر الانسان مالم يتوصل إلى أن يحدد : على المستوى البيولوجي ، تغيرات بنية الدماغ وتغيرات عمله ، الدماغ الذي كانت الثقافة نتيجته الطبيعية واسلوبه الاجتماعي في الادراك معاً ، صانعاً في الوقت نفسه البيئة بين الذاتية اللازمة لكي تتلاحق تحولات تشريحية وفيزيولوجية بالتأكيد ، ولكنها لايمكن أن تُحدّد أو تُدرس بالرجوع إلى الفرد فقط .

\* \* \*

لعل هذا الجهر بالرأي التاريخي يبعث على الدهشة ، لانه أخذ علينا أحياناً عدم تأثرنا بالتاريخ ، وتخصيص مكان ثانوي له في أعمالنا . نحن لاندرس التاريخ غير أننا حريصون على الاحتفاظ له بحقوقه . ونحن نعتقد مع ذلك أن ليس ثمة أخطر ، في هذه الفترة من التكوّن حيث تجد الانثروبولوجيا الاجتماعية نفسها ، من توفيقية مضطربة قد تحاول الايهام بعلم تام تخطط المهام وتمزج البرامج .

يتفق والحالة هذه أن التجريب في الانثروبولوجيا يسبق الملاحظة والفرضية معاً . وتقوم احدى أصالات المجتمعات الصغيرة التي ندرسها على أن كلاً منها يؤلف تجربة جاهزة ، نظراً لبساطته النسبية وقلة عدد المتغيرات المطلوبة لشرح سير عمله . غير أنها ، من جهة أخرى ، مجتمعات حية ولا نملك الوقت ولا الوسائل للتأثير فيها . أما بالنسبة إلى العلوم الطبيعية ، فاننا نستفيد من مزية ونعاني من محذور : ذلك أننا نجد تجاربنا معدة سابقاً ، ولكن التحكم بها متعذر . إنه لامر طبيعي ،



إذاً ، أن نحاول الاستعاضة عنها بأنماط ، أي أنظمة رموز تحافظ على الخصائص التي تميز التجربة ، ولكننا نملك القدرة على معالجتها ، خلافاً للتجربة .

غير أن جرأة مثل هذا النهج يتم تعويضها بتواضع الملاحظة ، ويمكن القول تقريباً بعبودية الملاحظة كما يمارسها الانثروبولوجي وإذا يغادر الانثروبولوجي بلده ، ومنزله خلال فترات طويلة ، ويتعرض للجوع والمرض وأحياناً للخطر ، ويهجر عاداته ومعتقداته وقناعاته إلى تدنيسية يصبح متواطئاً معها حين يقبل ، دون قيد عقلي ولا فكرة خافية ، صور حياة مجتمع غريب ، فانه يمارس الملاحظة التامة ، الملاحظة التي لا شيء بعدها ، إن لم يكن استغراق الملاحظ استغراقاً نهائياً - وهذا مجازفة - في موضوع ملاحظته .

إن هذا التناوب الإيقاعي بين منهجين - الاستنتاجي والاختباري - وتصلبنا في ممارستهما كليهما بشكل متطرف ومحص ، يمنحنا الانثروبولوجيا الاجتماعية خاصتها المميزة بين فروع المعرفة الأخرى . إنها ، من بين سائر العلوم ، هي العالم الوحيد بالتأكيد الذي يجعل من الذاتية الأكثر صميمية وسيلة برهنة موضوعية . ذلك أنها لواقعة موضوعية على وجه الدقة أن يصبح الفكر ذاته ، الذي استسلم للتجربة وترك نفسه للتجربة تسوية ، مسرح عمليات عقلية لاتاغبي السابقة ، غير أنها تحوّل التجربة إلى نمط جاعلة من بعض العمليات الأخرى أمراً ممكناً . وأخيراً ، إن التماسك المنطقي لهذه العمليات الأخيرة يستند إلى صدق الشخص ونزاهته ، ذلك الشخص الذي يستطيع أن يقول مثل الطير الرائد موضوع الاسطورة : « لقد كنت هناك وحدث لي الشيء الفلاني - وستعتقدون أنتم أنكم هناك » ، وينجح فعلاً في نقل هذه القناعة .



غير أن هذا الترجيح المستمر بين النظرية والملاحظة يقتضي بقاء المستويين متميزين دائماً ، وكذلك الشأن ، على ما يبدو لي ، فيما يتعلق بالتاريخ ، حسبما يكون المقصود أن يقتصر المرء على علم السكون أو علم الحركة ، على نظام البنية أو نظام الحدث ، تاريخ المؤرخين غني عن الدفاع عنه ، ولا يعني أننا نهاجمه أيضاً عندما نقول ( كما يقبل به بروديل ) إن ثمة زمناً طويلاً إلى جانب زمن قصير ، وإن بعض الوقائع ذات علاقة بزمن احصائي لا ينعكس ، وإن بعضها الآخر ذو علاقة بزمن آلي ينعكس ، وإن فكرة تاريخ بنيوي لا تنطوي على شيء يمكن أن يصدد المؤرخين . إن تاريخ المؤرخين والتاريخ البنيوي يسيران جنباً إلى جنب ، ولا تناقض في أن يحدث تاريخ الرموز والعلامات تطورات غير متوقعة ، مع أنها تستعمل توافق بنيوية محدودة العدد . ففي المشكال ، يعطي تركيب بعض العناصر المتماثلة ، نتائج جديدة دائماً . ولكن مفاد ذلك هو أن تاريخ المؤرخين مائل فيه — ولو في تعاقب الدفعات التي تسبب عمليات إعادة تنظيم البنية — وأن الفرص غير متوفرة عملياً لظهور الترتيب نفسه مرتين .

إذاً ، لسنا نفكر بأن نستعيد بصورته الأولى ماورد في محاضرات في علم اللغة العام من تمييز بين المجال التزامني والمجال التزميني بشكله الأول ، ونقصد بذلك وجهة النظر ذاتها التي تبناها مذهب سوسور والتي ابتعدت عنها البنيوية الحديثة تماماً ، مع تروية سكوي وجاكوبسون ؛ وهي كذلك وجهة النظر التي تُظهر بعض الوثائق الحديثة بصدها كيف تمكن منشئو المحاضرات أحياناً من تحريف فكر المعلم وتبسيطه . يرى منشئو المحاضرات في علم اللغة العام أن ثمة تعارضاً مطلقاً



بين فئتين من الواقعات : فئة قواعد اللغة ، والتزامني ، والشعوري ،  
من جهة . وفئة علم الاصوات ، والتزمني ، واللاشعوري ، من جهة  
أخرى . والتماسك المنطقي مقصور على المنظومة الشعورية وحدها ؛  
وأما المنظومة — التحتية اللاشعورية فدينامية وغير متوازنة ومكونة معاً  
من ارث الماضي ونزعات مستقبلية غير منجزة بعد .

ذلك أن سوسور لم يكن قد اكتشف بعد وجود عناصر فرقية  
وراء الوحدة الصوتية . وعلى صعيد آخر يمثل موقفه مقدماً ، بصورة  
غير مباشرة ، موقف راد كليف — براون ، المقتنع بأن البنية تدخل في  
مجال الملاحظة الاختبارية ، في حين أنها تقع وراء ذلك . وهذا الجهل  
ببعض الوقائع الخفية يقود كلاً منها إلى نتائج متعارضة . ويبدوان  
سوسور ينكر وجود بنية حيثما لا تكون معطاة بصورة مباشرة ؛ وراد  
كليف — براون يؤكد ذلك ، ولكنه ، إذ يراها حيث لا تكون موجودة ،  
يجرد مفهوم البنية من قوته وقيمته .

نعرف اليوم ، في الانثروبولوجيا كما في علم اللغة ، أن التزامني  
يمكن أن يكون لاشعورياً كالتزمني . وبهذا المعنى يقل الفارق بين  
الاثنين .

ومن جهة أخرى ، تطرح محاضرات علم اللغة العام علاقات تعادل  
بين الصوتي والتزمني والفردية ، التي تؤلف مجال الكلام ؛ وبين النحوي  
والتزامني والجماعي التي تدخل في مجال اللسان . ولكننا تعلمنا من  
ماركس أن التزمني يمكن أن يكون أيضاً في الجماعي ، ومن فرويد ،  
أن النحوي يمكن أن يتم داخل الفردي بالذات .

منشئو المحاضرات وراد كليف — براون لم يدركوا ادراكاً كافياً  
أن تاريخ منظومة العلامات يشتمل على تطورات منطقية ، تتعلق



بمستويات تبين مخلفة ويجب عزلها قبل كل شيء . فلو وجدت منظومة شعورية لما أمكن أن تنتج الا عن نوع من « الجدل المعتدل » بين عدد كبير من المنظومات اللاشعورية التي تتعلق كل منها بجانب أو بمستوى من مستويات الواقع الاجتماعي . غير أن هذه المنظومات ، والحالة هذه ، لا تتطابق في بنائها المنطقية ولا في انتماؤها التاريخي . بل تبدو منكسرة على بعد زمني سماكته تمنح التزامن قوامه ، وما لم يتوفر ذلك فقد ينحل التزامن إلى ماهية دقيقة ، شبح الواقع .

لعلنا إذن لانتقدم كثيراً إذا أوحينا بأن تعليم سوسور ، في تعبيره الشفوي ، ما كان ممكناً أن يكون بعيداً جداً عن الملاحظات العميقة التي سجلها دور كهايم ؛ ومع أنها نشرت في ١٩٠٠ ( ص ١٩٠ ) ، تبدو أنها مكتوبة اليوم : « إن الظاهرات المتعلقة بالبنية تنطوي ، دون شك ، على ما هو أكثر استقراراً من الظاهرات الوظيفية ؛ غير أنه لا يوجد بين فئتي الوقائع سوى فروق في الدرجة . فالبنية نفسها موجودة في الصيرورة . . . وهذه البنية تتشكل وتتحلل باستمرار ؛ فهي الحياة التي توصلت إلى درجة معينة من التماسك ؛ وتميزها من الحياة التي تنشأ هي منها ، أو الحياة التي تحددها ، يعادل فصل أشياء متلازمة . »

\* \* \*

والحقيقة أن طبيعة الوقائع التي ندرسها هي ، التي تدفعنا إلى تمييز ما يرتبط من هذه الوقائع بالبنية وما ينتمي منها إلى الحدث . ومهما كانت أهمية المنظور التاريخي ، فانا لانتمكن من بلوغه إلا في أجل : أي بعد أبحاث طويلة ، ليست دائماً من شأننا ، كما يبرهن على ذلك قياس النشاط الإشعاعي ودراسة غبار الطلع . وبالمقابل فان



تنوع المجتمعات البشرية وعددها - عدة آلاف في نهاية القرن التاسع عشر - يظهر أنها لنا كأنها منتشرة في الحاضر . ولا شيء يدعو إلى الدهشة إذا تبيننا منهج التحولات بدلاً من منهج الحساب التفاضلي ، استجابة لما يتطلبه الموضوع .

في الواقع ، ثمة علاقة وثيقة بين مفهوم التحول ومفهوم البنية ، تشغل مكاناً كبيراً في أعمالنا . ولقد أدخلها راد كليف - براون في الانثروبولوجيا الاجتماعية مستلهماً أفكار مونتسكيو وسبنسر ؛ وكان يستعين بها في تعيين الطريقة المستديمة لاتصال الافراد والفئات الاجتماعية داخل الهيئة الاجتماعية . وعلى ذلك ، فالبنية في نظره تدخل في فئة الواقعة ؛ وهي معطاة في ملاحظة كل مجتمع خاص . هذه النظرة تنشأ ، دون شك ، من تصور معين للعلوم الطبيعية ، ولكنها ربما فقدت حظوتها بعد ذلك لدى أمثال كوفيه .

واليوم ، لايمكن أي علم من النظر إلى البنيات المتعلقة بمجاله على أنها تؤول إلى ضرب من الترتيب ، أي كان ، لاجزاء أي كانت . فليس ثمة من ترتيب يتصف بأنه بنية إلا الترتيب الذي يستجيب لشرطين اثنين : إنه منظومة يسودها ترابط داخلي : وهذا الترابط ، المغلق أمام ملاحظة منظومة منفردة ، يظهر في دراسة التحولات ، التي تساعد في العثور على خصائص مماثلة في منظومات مختلفة في الظاهر . وكما كتب غوته :

« إن جميع الاشكال متشابهة ، وليس أي شكل منها يماثل الاشكال الاخرى بحيث أن جوقتها تقود إلى قانون خفي . »

إن تقارب المنظورات العلمية على هذا النحو مشجع جداً لعلوم



العلامات التي تشكل الانثروبولوجيا الاجتماعية قسماً منها ، نظراً لان العلامات والرموز لا تتمكن من القيام بدورها ما لم تنتم إلى منظومات محكومة بقوانين داخلية من التضمين والاستبعاد ، ولان خاصة أي منظومة للعلامات تكمن في امكان تحولها وبعبارة أخرى امكان ترجمتها ، إلى لغة منظومة أخرى بواسطة عدد من الابدالات . فأن يكون ثمة امكان لان ينشأ مثل هذا التصور في علم الاحاث ، ذلك أمر يحث الانثروبولوجيا الاجتماعية على أن تتغذى بحلم غامض : فهي تنتمي إلى العلوم الانسانية ، واسمها يدل بما يكفي على هذا الانتماء ؛ ولكنها ، إذا كانت تدعن لان تظهر بالقرب من العلوم الاجتماعية ، فلأنها لاتقنط من أن تُبعث يوم الحساب ، بين العلوم الطبيعية .

لنحاول أن نظهر بمثالين كيفية قيام الانثروبولوجيا الاجتماعية بتبرير برنامجها .

إننا نعرف الوظيفة التي يقوم بها تحريم سفاح المحارم في المجتمعات البدائية . إن هذا التحريم ، إذ يلقي إذا صح القول ، بالاخوات والبنات خارج الزمرة الاجتماعية القائمة على القرابة بالدم ، وإذ يخصص لهن أزواجاً من زمر أخرى ، يعقد بين هذه الزمر الاجتماعية الطبيعية روابط مصاهرة ، هي الاولى التي يمكن أن نصفها بأنها اجتماعية . وهكذا فإن تحريم سفاح المحارم يؤسس المجتمع البشري ، بل ، بمعنى من المعاني ، هو المجتمع ذاته .

وما تم اعتماد الطريقة الاستقرائية لتبرير هذا التفسير . فكيف كان سيتسنى القيام بذلك والامر يتعلق بظواهر ذات ارتباط كلي ، ومع ذلك تبتكر المجتمعات المختلفة بينها شتى أنواع الاتصالات الغريبة ؟



يضاف إلى هذا أن الامر لا يتعلق هنا بواقعات ، بل بدلالات . فالمسألة التي طرحناها على أنفسنا هي مسألة معنى تحریم سفاح المحارم ( أي ماكانوا يطلقون عليه في القرن الثامن عشر « روحه » ) ، لا نتائج هذا التحريم ، الحقيقة أو الوهمية . كان يجب إذأ ، فيما يخص مدونات القرابة وقواعد الزواج المطابقة ، تحديد خاصتها المنظومية . ولم يكن ذلك ممكناً إلا ببذل جهد اضافي يقوم على اعداد منظومة لهذه المنظومات ويضعها فيما بينها في علاقة تحول . ومنذئذ ، فان ما لم يكن بعد سوى فوضى هائلة ، ، كان ينتظم على صورة قواعد لغوية : أي بيان يفرض بجميع الطرق التي يمكن تصورها إقامة منظومة مبادلة ، والمحافظة عليها .

نحن عند هذه النقطة من المسألة . والآن ، كيف العمل للإجابة عن السؤال التالي ، سؤال كلية هذه القواعد في جملة المجتمعات البشرية ، بما فيها المجتمعات المعاصرة ؟ حتى لو لم نعرف تحریم سفاح المحارم على طريقة الاستراليين والهنود الامريكيين ، فهو موجود بيننا أيضاً ، ولكن هل مازال يقوم بالوظيفة نفسها ؟ لعلنا تمسكنا به لاسباب مختلفة جداً ، مثل الاكتشاف المتأخر للنتائج الضارة التي يسفر عنها الزواج بين اقرباء الدم ، ولعل هذه المؤسسة أيضاً أصبحت — كما كان يظن دور كهائم — لاتقوم لدينا بدور ايجابي ، وبقيت مجرد أثر من المعتقدات المهجورة ، الراسخة في الفكر الجماعي ، أو بالاحرى ، أفليس مجتمعنا ، وهو حالة خاصة من نوع أوسع ، مشروط ، كالمجتمعات الاخرى كلها ، بالنسبة لتماسكه ووجوده ذاته ، بشبكة — أصبحت لدينا مضطربة وفي منتهى التعقيد — من الصلات بين الاسر القائمة على القرابة بالدم ؟ وفي حالة الايجاب ، هل ينبغي التسليم بأن الشبكة متجانسة بجميع



أجزائها ، أو هل ينبغي التعرف فيها على نماذج بنيات مختلفة بحسب  
البيئات والمناطق ومتغيرة تبعاً للتقاليد التاريخية المحلية ؟

إن هذه المشكلات أساسية في الأنثروبولوجيا ، نظراً لأن الجواب  
الذي ستقرن به سيبت في الطبيعة الداخلية للواقعة الاجتماعية وفي درجة  
مطاوعتها . غير أن البت بواسطة مناهج مقتبسة من منطق ستورات  
ميل متعذر والحالة هذه . فنحن لانستطيع تغيير العلاقات المعقدة التي  
يفترضها مجتمع معاصر — على الأصعدة التالية : التقني والاقتصادي  
والمهني والسياسي والديني والبيولوجي — وقطعها وتجديدها حسب  
مشيئتنا ، أملاً في اكتشاف العلاقات الضرورية لوجود المجتمع بوصفه  
كذلك ، والعلاقات التي يتمكن من الاستغناء عنها عند اللزوم .

ولكننا قد نستطيع أن نختار من المنظومات الزوجية ! التي تتضح  
فيها وظيفة المبادلة ، أشدها تعقيداً وأقارباً استقراراً ؛ وأن نصنع أنماطاً  
عنها في المختبر ، لتحديد كيفية عملها عندما تنطوي على عدد متزايد  
من الافراد ؛ وأن نبدل أيضاً أشكال أنماطنا أملاً في الحصول على  
أنماط من النموذج ذاته ، وإنما أشد تعقيداً وأكثر بعداً عن الاستقرار  
أيضاً . . . وعندئذ نقارن دورات المبادلة الجارية بهذه الصورة بأبسط  
الدورات التي تتسنى ملاحظتها ميدانياً ، في المجتمعات المعاصرة ،  
مثلاً في المناطق المتميزة بجماعات منعزلة صغيرة الحجم ، ونحاول  
به اسطة الانتقالات المتعاقبة من المختبر إلى الميدان ومن الميدان إلى  
المختبر ، أن نسدّ الفراغ تدريجياً بين سلسلتين ، احدهما معروفة  
والثانية مجهولة ، بادراج سلسلة من الاشكال الوسيطة . وأخيراً لانكون  
قد قمنا بشيء سوى إعداد لغة مزاياها الوحيدة أنها متماسكة شأن كل



لغة ، وتعرض بعدد قليل من القواعد ظاهرات "تعدّ" حتى ذلك الحين شديدة الاختلاف . فإن لم نستطع بلوغ حقيقة فعلية منيعة ، نكون قد توصلنا إلى حقيقة عقلية .

\* \* \*

وأما المثال الثاني فيتعلق بمشكلات من النموذج نفسه ، معالجةً على مستوى آخر : والمقصود دائماً سفاح المحارم ، ولكن ليس بشكله النظامي هذه المرة : بل على أنه موضوع تفكير أسطوري .

يروى هنود ابروكوا والغونسكان حكاية فتاة معرضة لاغراءات غزل من زائر ليلي ، تحسبه أخاها . وكل شيء يدل على الجاني : المظهر البدني والثياب والحد المخدوش ، كل ذلك يشهد بفضيلة البطلة . وإذا تتهم أخاها اتهاماً صريحاً ، فإنه يبوح بأن له شبيهاً أو صنواً على الاصح : ذلك أن الصلة بينهما قوية جداً بحيث أن كل حادث يقع لاحدهما ينتقل إلى الآخر انتقالاً آلياً : ثوب ممزق ، جرح في الوجه . . . ولكي يقنع الفتى أخته التي لم تصدقه ، يقتل صنوه أمامها ؛ ولكنه يعلن في الوقت نفسه قرار موته نظراً لارتباط قدرهما .

والواقع أن أم الضحية رغبت في أن تثار لولدها ؛ وهي ، والحالة هذه ، ساحرة قديرة ، سيدة البومات . وثمة وسيلة واحدة لتضليلها : هي اقتران الاخت بأخيها ، الذي يظهر في هيئة الصنو الذي قتله . وسفاح المحارم من البعد عن امكان التصور بحيث لن يكون بوسع المرأة العجوز أن تخطر الحيلة ببالها ، ولكن البومات لاتنخدع بذلك وتخبر عن المجرمين اللذين يفلحان مع ذلك في الهرب .

والمستمع الغربي يعثر بلا عناء ، في هذه الاسطورة ، على موضوع



رستخته اسطورة أوديب : ذلك أن الاحتياطات المتخذة لتجنب سفاح المحارم تجعله محتملاً ؛ ففي الحالتين ينتج الحدث المفاجيء من اندماج شخصيتين ظهرتا في البداية متميزتين . فهل هذا مجرد مصادفة - أسباب مختلفة تبين أن الدوافع ذاتها مجتمعة هنا وهناك على نحو كيفي - أو أن الشبه يرجع إلى أسباب أعمق ؟ وعندما قمنا بالمقارنة ألم نضع اليد على جزء من مجموعة دالة ؟

لو وجب الرد بالايجاب ، لشكل سفاح المحارم في الاسطورة الايروكية ، بين الاخ والاخت ، ابدالاً لسفاح المحارم في اسطورة أوديب بين الام والابن . والظروف التي جعلت الاول محتوماً - شخصية البطل المذكر المزدوجة - قد تكون ابدالاً لهوية أوديب المزدوجة ، المفروض أنه ميت ولكنه حي ، ولد محكوم عليه وبطل ظافر . ولعل اكمال البرهنة يتطلب أن نكتشف في الاساطير الامريكية تحول حادثة السفنكس التي تؤلف العنصر الوحيد الذي مازال ناقصاً في اسطورة أوديب .

وعلى ذلك فقد تكون التجربة حاسمة حقاً في هذه الحالة الخاصة (ولهذا أثرنا اختيارها) : فكما لاحظ بواز قبل غيره ( ١٨٩١ ، ١٩٢٥ ) تعتبر الاحجيات أو الالغاز ، مع الامثال ، فناً غائباً تقريباً لدى هنود امريكا الشمالية . وإذا عثر على بعض الالغاز في محيط الاسطورة الامريكية الدلالي ، فلا يمكن إذن اعتبار ذلك نتيجة الصدفة بل دليل على ضرورة .

ثمة وضعان من أوضاع الالغاز على وجه الحصر في امريكا الشمالية أصلهما أهلي بالتأكيد : توجد لدى هنود بويبلو في جنوب غربي الولايات المتحدة أسرة مهرجين احتفاليين ، يطرحون الغازاً على المشاهدين



وهم كما تقول الاسطورة ، أولاد سفاح ؛ ونذكر من جهة أخرى أن الساحرة المذكورة في الاسطورة الملخصة أعلاه ، والتي تهدد حياة البطل ، هي سيدة البومات ؛ وعليه توجد لدى الالغونكان أساطير تطرح فيها البومات ، أو جدّ البومات أحياناً ، ألغازاً على البطل تحت طائلة الموت . ومن ثمّ ، تبدي الالغاز ، في امريكا أيضاً ، سمة أوديبية مزدوجة : من جهة ، بطريق سفاح المحارم ، ومن جهة أخرى ، بطريق البومة التي نحن مسوقون إلى أن نرى فيها سنفكساً أمريكياً منقولاً .

ويبدو إذن أن الارتباط ذاته بين اللغز وسفاح المحارم موجود لدى شعوب يفصل بينها التاريخ والجغرافيا واللغة والثقافة . فلنضع ، من أجل اتاحة المقارنة ، نموذجاً للغز يعبر جيداً عن خصائصه الثابتة في مختلف الميثولوجيات ولنعرّفه من وجهة النظر هذه على أنه سؤال يُفترض أنه سيبقى بلا جواب . ومن غير أن نبحث هنا جميع التحولات التي قد تطرأ على هذه العبارة ، لنقتصر على سبيل التجربة ، على قلب حدودها فنحصل على : جواب لم يكن له سؤال .

تلك في الظاهر صيغة مجردة من المعنى تماماً . ومع ذلك ، تلك حقيقة صارخة أن ثمة أساطير ، أو أجزاء أساطير ، تؤلف هذه البنية ، المتناظرة مع الاخرى والمتعاكسة معها ، محركها الدرامي . ولا يتسع المجال لرواية الامثلة الامريكية . إذأ ، سأقتصر على التذكير بموت بوذا ، الذي صار محتمّاً لان أحد تلامذته سها عن طرح السؤال المنتظر ؛ وأقرب اليّنا من ذلك الاساطير القديمة المعدلة في المجموعة الملحمية ، التي يتوقف العمل فيها بسبب تهيب البطل أمام المركب السحري ، والذي لم يجرؤ أن يسأله عما « يستطيع القيام به » .



هل هذه الاساطير موجودة وجوداً مستقلاً ، أو هل ينبغي اعتبارها ، بدورها ، نوعاً من جنس أوسع ، تؤلف الاساطير من النموذج الاودبي نوعاً آخر منه ؟ سنبحث ، من خلال تكرار النهج السابق ، عما إذا كان بالامكان ارجاع العناصر التي تميز احدى الزمرتين إلى تحولات ( ستكون هنا انعكاسات ) العناصر التي تميز الزمرة الاخرى ، وإلى أي حد . وهذا ما يحصل فعلاً : يتم الانتقال من بطل يغالي في العلاقة الجنسية إلى حد سفاح المحارم ، إلى عفيف يزهد فيها ؛ شخصية حاذقة تعرف جميع الاجوبة ، تخلي المكان إلى شخصية ساذجة تجهل كل شيء حتى طرح الاسئلة . المسألة التي تتطلب الحل في القراءات الامريكية لهذا النموذج الثاني وفي المجموعة الملحمية هي مسألة « الصيف الملغى » ؛ وعليه ، فإن جميع الاساطير الامريكية من النموذج الاول ، أي من النموذج « الاودبي » تتعلق بشتاء خالد ، يلغيه البطل عندما يحل الالغاز محددًا بذلك قدوم الصيف . وزيادة في التبسيط ، نقول إن برسيغال يبدو ، إذاً ، مثل أوديب معكوس : تلك فرضية " ما كنا لنجرؤ على التفكير بها ، لو ترتب علينا مقارنة مصدر يوناني بمصدر ساتي ، ولكنها تفرض نفسها في سياق امريكي - شمالي ، حيث النموذجان ماثلان لدى الشعوب نفسها .

غير أننا لم نفرغ من البرهنة . ومنذ أن ثبت أن العفة تقيم مع « الجواب بلا سؤال » ، وسط منظومة دلالية ، علاقة تماثل علاقة سفاح المحارم بـ « السؤال بلا جواب » ، يجب أن نسلم أيضاً بأن العبارتين ذواتي الصورة السوسيولوجية - البيولوجية هما في علاقة تماثل مع العبارتين ذواتي الصورة النحوية . ثمة علاقة بين حل اللغز وسفاح المحارم ، ولكنها



ليست خارجية وفعلية ، بل داخلية وعقلية ، ولهذا السبب أيضاً تستطيع حضارات مختلفة ، كحضارات العصور القديمة الكلاسيكية وامريكا الالهية ، أن تجمعها بصورة مستقلة . وسفاح المحارم ، شأنه شأن اللغز المحلول ، يقارب بين حدود حُكم عليها أن تبقى منفصلة : فالابن يتزوج أمه ، والاخ أخته ، مثلما يفعل الجواب عندما ينجح على غير انتظار بالإنضمام إلى سؤاله .

إن الزواج بجوكاست ، في اسطورة أوديب ، لايتبع إذن الانتصار على السفنكس على نحو كيني : فبالإضافة إلى أن الاساطير من النموذج الاوديبى ( الذي نذكر هكذا تعريفاً واضحاً له ) تشبه دائماً اكتشاف سفاح المحارم بحل لغز حي يشخصه البطل ، على أصعدة مختلفة وبلغات مختلفة ، فإن شتى فصولها تتكرر ؛ وهي تقدم البرهنة نفسها التي نعثر عليها في الاساطير القديمة التي تتضمنها المجموعة الملحمية على صورة معكوسة : ذلك أن اتحاد الاقوال المقنعة ، أو الاقرباء بالدم مع جهلهم بهذه القرابة ، اتحاداً جريئاً ، يسبب الفساد والتخمر ، وهيجان القوى الطبيعية — فلتتذكر الطاعون الطبيي — مثلما يستنزف العجز في مجال الجنس ( أو مجال الدخول في حوار مطروح ) خصوبة الحيوانات والنباتات .

يجب على الانسان أن يصمم على أن يؤثر توازن ايقاع الفصول ودوريتها على المنظورين اللذين قد بأسران خياله ، منظوري صيف أو شتاء خالدين على السواء ، ولكن الاول ماجن حتى الفساد ، والثاني طاهر حتى العقم . والايقاع الفصلي في النظام الطبيعي يقابل الوظيفة التي يقوم بها ، على الصعيد الاجتماعي ، تبادل النساء في الزواج ،



وتبادل الكلمات في الحديث ، شريطة ممارستهما لغاية التواصل على نحو صريح ، بعيداً عن الحيلة والفسق وبعيداً على وجه الخصوص عن القصد السيء .

\* \* \*

اكتفينا هنا بعرض الخطوط الكبرى من برهنة - ستُفصل في درس آخر من سنة قادمة (٣) - تهدف إلى توضيح مشكل الثابتية هذا ، الذي تحاول الانثروبولوجيا أن تحله جنباً إلى جنب مع علوم أخرى ، ولكنه ، لديها ، يظهر على أنه صورة حديثة من صور المسألة التي طرحتها على نفسها دائماً : مسألة كلية الطبيعة البشرية .

ألسنا نشيح بوجهنا عن هذه الطبيعة البشرية عندما نستعيض ، في استخلاص ثوابتنا ، عن معطيات التجربة بأنماط ننكب بصدها على عمليات مجردة ، مثل العالم بالجبر مع معادلاته ؟ لقد أخذ ذلك علينا أحياناً . ومع أن للاعتراض أهمية ضعيفة في نظر الممارس - الذي يعلم أية أمانة دقيقة للواقع المشخص يدفعها لقاء الحرية التي يمنحها لنفسه لبحث هذا الواقع بحثاً سريعاً للحظات قصيرة - أود التذكير بأن الانثروبولوجيا الاجتماعية ، إذ تنهج على هذه الصورة ، تستعيد لحسابها فقط قسماً منسياً من البرنامج الذي كان دور كهائم وموس قد وضعها لها .

يدافع دور كهائم عن نفسه ، في مقدمة طبعة قواعد المنهج السوسولوجي الثانية ، ضد التهمة بأنه أسرف في فصل الجماعي عن الفردي . ويقول إن هذا الفصل ضروري ، ولكنه لا يستبعد الانتهاء مستقبلاً « إلى تصور

---

(١) انظر تقريرنا عن التعليم لعام ١٩٦٠ - ١٩٦١ ، حوليات معهد فرنسا

١٩٦١ - ١٩٦٢ ، ص : ٢٠٠ - ٢٠٣ .



امكان علم نفس شكلي تماماً ، يكون نوعاً من مجال مشترك بين علم النفس الفردي وعلم الاجتماع . . . . » . ثم يتابع قائلاً : « مايلز منا إنما هو البحث ، من خلال مقارنة الموضوعات الاسطورية والخرافات والتقاليد الشعبية واللغات ، عن الطريقة التي تتجاذب بها التصورات الاجتماعية وتتباع ، ويندمج بعضها ببعض أو تمايز . . . . . » . ويلاحظ دور كهائم ، وهو يختم كلامه ، أن هذا البحث يتعلق على الاصح بالمنطق المجرد . ومن الطريف أن نشير إلى أي حد كان ليفي برول قريباً من هذا البرنامج ، لولم يكن قد اختار بادىء ذي بدء اقضاء التصورات الاسطورية إلى غرفة انتظار المنطق ، ولو لم يكن قد جعل من الفصل أمراً نهائياً عندما تخلى فيما بعد عن مفهوم الفكر ما قبل المنطقي ، ولكن ذلك إنما لجعل الرضيع يفرغ ، كما يقول الانجليز ، مع ماء الحمام : منكرأ على « العقلية البدائية » ما كان قد منحها من خاصة معرفية في البداية ، وملقياً بها كلها في وسط الانفعالية .

أما موس ، وهو أكثر التزاماً لتصور دور كهائم لـ « علم نفس مبهم » كامن تحت الواقع الاجتماعي ، فيوجه الانثروبولوجيا « نحو البحث عما هو مشترك بين الناس . . . يتواصل الناس بالرموز . . . ولكنهم لا يستطيعون الحصول عليها والاتصال بواسطتها إلا لان لهم غرائز واحدة » .

مثل هذا التصور ، وهو تصورنا أيضاً ، أفلا يتعرض لنقد آخر ؟ قد يقال : إذا كان هدفكم الاخير بلوغ بعض الاشكال الفكرية والاخلاقية الكلية (لأن المحاولة في الهبة تنتهي إلى نتائج أخلاقية ) ، فلماذا تعطون المجتمعات التي تسمونها بدائية قيمة ممتازة ؟ أفلا ينبغي



الوصول ، افتراضاً ، إلى النتائج ذاتها انطلاقاً من أية مجتمعات ؟ ذلك هو المشكل الاخير الذي أود أن أبحثه قبل ختام درس طال .

ذلك ضروري جداً ولا سيما أن ، بين الاتنولوجيين وعلماء الاجتماع الذين يصغون إلي ، عدداً ممن يدرسون المجتمعات التي تتحول تحولاً سريعاً ، قد يعترض على التصور الذي أبدوا أنني أكونه لنفسي ضمناً عن المجتمعات البدائية . وقد يحسب أن خصائصها المميزة المزعومة تقتصر على وهم ، نتيجة جهلنا بما يحدث فيها حقاً ؛ وأنها ، موضوعياً ، لا تطابق الواقع .

إن طابع الاستقصاءات الاتنوغرافية يتغير دون ريب كلما زالت القبائل الهمجية الصغيرة ، التي كنا ندرسها سابقاً ، وذلك بامتزاجها في مجموعات أوسع حيث تميل مشكلاتها إلى أن تشبه مشكلاتنا . ولكن لو صحّ ، كما علمنا موس ، أن الاتنولوجيا طريقة مبتكرة في المعرفة أكثر مما هي مصدر معارف خاصة ، لاستنتجنا فقط أن الاتنولوجيا تدار في أيامنا هذه بطريقتين : في الحالة الصرفة ، وفي الحالة المخففة . ومحاولة تعميقها حيث يمتزج منهجها بمنهج أخرى ، وحيث يختلط موضوعها بموضوعات أخرى ، ليست عمل موقف علمي سليم . إذاً ، سيخصص هذا الكرسي للاتنولوجيا الصرفة ، مما لا يعني أنه يتعذر تطبيق تدريسها لغايات أخرى ، كما لا يعني أنها ستهمل المجتمعات المعاصرة التي تتعلق ، من بعض الوجوه ، وعلى بعض المستويات ، بالمنهج الاتنولوجي تعلقاً مباشراً .

إذاً ، ماهي الاسباب الداعية إلى الايثار الذي نحسه ازاء هذه المجتمعات التي نسميها بدائية لعدم توافر مصطلح أفضل ، مع أنها ليست كذلك بالتأكيد ؟



السبب الاول ، ولنعترف بصراحة : ذو طابع فلسفي فكما كتب ميرلو - بونتي ، « كلما رجع عالم الاجتماع ( ولكنه إنما يفكر بالأنثروبولوجي ) إلى المصادر الحية لمعرفة ، إلى ما يعمل في داخله على أنه وسيلة لفهم أبعد التكوّنات الثقافية عنه ، يمارس الفلسفة ممارسة عنوية » ( ١٩٦٠ ص ١٣٨ ) . إن البحث الميداني الذي تبدأ به كل مهنة اتنولوجية ، هو في الواقع مصدر الشك ومغذيه ، وذلك موقف فلسفي على وجه الخصوص . وهذا « الشك الانثروبولوجي » لا يقوم فقط على العلم بأننا لانعرف شيئاً بل أيضاً على تعريض ما كنا نعتقد أننا نعرفه وتعريض جهله ذاته ، تعريضاً مقصوداً ، إلى الشك والتكذيبات التي يمكن أن توجهها إلى أفكار وعادات جداً ، أفكار وعادات قد تناقضنا تناقضاً شديداً ، وخلافاً لما يوحي به الظاهر نرى أن الانثولوجيا إنما تتميز من علم الاجتماع بمنهجها الذي يتصف بأنه فلسفي على وجه الدقة . فعالم الاجتماع يتوخى الموضوعية خوفاً من الوقوع في الغفلة ؛ فيما لا يشعر الانثولوجي بهذا الخوف ، نظراً لأن المجتمع البعيد الذي يدرسه لا يمت إليه بصلة وأنه لا ياتزم سلفاً بأن يحصل منه على جميع الفوارق الدقيقة والتفصيلات وحتى القيم ؛ وباختصار كل ما يجازف ملاحظ مجتمعه الخاص بالتورط فيه .

إن الانثروبولوجيا ، إذ تختار ذاتاً وموضوعاً يتصف كل منهما بأنه بعيد عن الآخر بصورة تامة ، تتعرض لخطر مع ذلك : خطر أن تبذل المعرفة الحاصلة من الموضوع خصائصه الجوهرية ، وإنما تقتصر على التعبير عن وضعية الذات بالنسبة إلى الموضوع ، وضعية تتصف بأنها نسبية ومتغيرة دائماً . والواقع أن من الممكن جداً أن يكون مقضياً على المعرفة الانثولوجية المزعومة بالبقاء غريبة وناقصة غرابة المعرفة



التي يكوّنها زائر غريب عن مجتمعنا الخاص ونقصها . إن هندي كوا كيونل الذي كان بواز يدعوه أحياناً إلى نيويورك ليّمده بالمعلومات ، كان لا يكتثر لمشهد ناطحات السحاب والشوارع المزدهمة بالسيارات بل كان يدخر فضوله الفكري كله إلى ما كان يُعرض آنئذ من أقزام وعمالقة ونساء ملتحيات في « تايم سكوار » ، وإلى موزعي الاطعمة المطبوخة الآليين ، والكرات الصفرة التي تزين مطلع درابزين الدرج . كان جميع ذلك ، لأسباب لا أتمكن من ذكرها هنا ، يضع ثقافته الخاصة موضع الاتهام ، وهي التي كان يحاول أن يتعرف عليها فقط في بعض جوانب ثقافتنا .

أفلا يستسلم الاتنولوجيون ، على طريقتهم ، للغواية نفسها عندما يسمحون لأنفسهم ، كما يفعلون في معظم الاحيان ، بتأويل عادات السكان الاصليين ومؤسساتهم تأويلاً جديداً بقصد مطابقتها مع النظريات الحديثة ، وإن كانوا لا يعترفون بهذا القصد ؟ لقد أثّرت مسألة الطوطمية ، التي يعتبرها بعضنا شفاقة وغير جوهرية ، في التفكير الاتنولوجي طوال سنوات ، ونحن نعلم الآن أن هذه الاهمية نتجت عن ذوق معين للفاحش والغريب ، ظهر على أنه مرض من أمراض العلم الديني : اسقاط سلبي لخوف من المقدس تتعذر مراقبته ، ولم يفلح الملاحظ نفسه بالتححر منه . هكذا تكوّنت نظرية الطوطمية « بالنسبة لنا » ، وليس « بذاتها » ، ولا شيء يضمن عدم نشوئها أيضاً ، بأشكالها الحالية ، من وهم مماثل .

لقد دهش اتنولوجيوجيلي من الاشمئزاز الذي تولد لدى فرازر من الابحاث التي كان قد كرس حياته لها . قال : « تاريخ فاجع لاختفاء الانسان : حماقات ، جهود باطلة ، أوقات ضائعة ، آمال خائبة » . ونحن نكاد لانقل دهشة ازاء رأي ليفي - برونل في الاساطير ، حيث



يقول في المفكرات : « لقد فقدت تأثيرها فينا . . . حكايات . . . غريبة ، لكي لانقول مُحالة وغير مفهومة . . . والعناية بها تتطلب مجهوداً . . . » لقد اكتسبنا ، بالطبع ، معرفة مباشرة بصور الحياة والفكر الغربيين ، كان قد افتقر اليها اسلافنا ؛ ولكن أليس كذلك أيضاً أن السريالية - أعني تطوراً داخلياً في مجتمعنا - قد بدلت حساسيتنا وأنا مدينون لها باكتشاف أو اعادة اكتشاف نزاهة وحماسة في غمرة دراساتها ؟

لنقاوم ، إذأ ، اغراءات نزعة موضوعية ساذجة ، على أن لانتجاهل مايقدمه لنا مركزنا على أننا ملاحظون من ضمانات موضوعية غير منتظرة ، بسبب عدم ثباته ذاته . ذلك أنه كلما كانت المجتمعات المسماة بدائية بعيدة جداً عن مجتمعنا . استطعنا الوصول إلى « واقعات سير العمل العام هذه » التي كان يتكلم عليها موس والتي تنهياً لها الفرصة لان تصبح « أكثر كلية » وأن تتمتع بنصيب أوفى من الواقع . في هذه المجتمعات ، وأنا استشهد دوماً بموس ، « نترك أناساً وجماعات اجتماعية وتصرفات . . . ونراهم يتحركون كما في الميكانيك ، ونرى جماهير ومنظومات » . هذه الملاحظة الممتازة ، لأنها بعيدة ، تستتبع دون شك بعض الاختلافات النوعية بين هذه المجتمعات ومجتمعنا . فعلم الفلك لايتطلب بعد الاجرام السماوية فحسب ، بل يجب أيضاً ألا يمر الزمن فيها بالايقاع ذاته ، والا لكانت الارض قد زالت قبل نشأة علم الفلك بوقت طويل .

\* \* \*

المجتمعات البدائية موجودة ، بالتأكيد ، في التاريخ ؛ وماضيها



قديم قدم ماضيها ، إذ أنه يرقى إلى أصول البشر . لقد تعرضت في أثناء آلاف السنين إلى جميع أنواع التحولات ومرت في عهود من الازمات والرخاء ، وعرفت الحروب والهجرات والمغامرات . غير أنها تخصصت في سبل غير السبل التي اخترناها . ربما بقيت ، من بعض النواحي ، قريبة من شروط العيش القديمة جداً ؛ وهذا لا ينفي أنها تبتعد عنها ، من نواح أخرى ، أكثر منا .

وعلى الرغم من كون هذه المجتمعات في التاريخ ، يبدو أنها أعدت أو احتفظت بحكمة خاصة تحثها على الامعان في مقاومة كل تغيير في بنائها قد يسمح للتاريخ بالدخول إليها على حين غرة . فالمجتمعات التي نجحت : مؤخرأً أيضاً ، في حماية خصائصها المميزة تبدو لنا مجتمعات اتجه همها كله إلى الاستمرار في وجودها . وطريقتها في استغلال البيئة تؤمن مستوى عيش بسيط وحماية الموارد الطبيعية معاً . وقواعد الزواج التي تطبقها ، على تنوعها ، تتسم ، في نظر الديموغرافيين بسمة مشتركة تتجلى في تحديد معدل الخصب إلى أقصى حد والمحافظة على ثباته . وأخيراً ، يبدو أن حياتها السياسية ، التي تقوم على الرضى ولا تقبل سوى القرارات المتخذة بالاجماع ، صيغت لاستبعاد استخدام هذا المحرك للحياة الاجتماعية الذي يستعمل الفروق التفاضلية بين سلطة ومعارضة ، أكثرية وأقلية ، مستغلين ومستغلين .

باختصار ، إن هذه المجتمعات ، التي يمكن أن نسميها « باردة » لقرب الحرارة التاريخية في بنيتها الداخلية من الصفر ، تتميز بعدد أعضائها المحدود وطريقة عملها الآلي من المجتمعات « الحارة » التي ظهرت في أماكن مختلفة من العالم في إثر ثورة الحجر المصقول ، وحيث



ثم نحريض مفاضلات بين الشيع والطبقات بلا هوادة لاستخلاص الصيرورة والطاقة منها .

أهمية هذا التمييز نظرية على نحو خاص ، لانه لا يوجد ، على الأرجح ، مجتمع مشخص واحد يطابق في جملته وفي كل جزء من أجزائه هذا النموذج أو ذاك مطابقة صحيحة . وبمعنى آخر أيضاً ، يظل هذا التمييز نسبياً لو صح ، كما نعتقد ، أن الانثروبولوجيا الاجتماعية تخضع لواقعية مزدوجة : ماضوية ، نظراً لسير أنواع الحياة البدائية في طريق الزوال ، ولضرورة الاسراع في جني الدروس منها ؛ ومستقبلية لاننا نشهد تطوراً يتسارع ايقاعه ، ونحس الآن أننا « بدائيون » قياساً إلى أولاد أحفادنا ، ونحاول تثبيت شرعيتنا بمقارنة أنفسنا بأولئك الذين كانوا - وما زالوا للحظة قصيرة - بمثابة جزء منا يستمر في البقاء .

ومن جهة أخرى ، لاتتسم هذه المجتمعات التي كنت قد سميتها مجتمعات « حارة » بهذه السمة في المطلق . فعندما فرضت الحاضرات - الدول الكبرى في حوض البحر المتوسط والشرق الاقصى نظام الرق بُعيد ثورة الحجر المصقول ، أقامت نموذجاً من المجتمع أمكن أن تُستخدم فيه الفروق التفاضلية بين الناس - بعضهم سائد وبعضهم الآخر مسود - لخلق ثقافة بايقاع ظل عجيباً إلى ذلك الحين ولا يرقى إليه الشك . والثورة الآلية في القرن التاسع عشر ، بالقياس إلى هذه الصيغة ، لاتمثل تطوراً موجهاً في الاتجاه نفسه بقدر ماتمثل مخططاً مغشوشاً لحل مختلف : تستند لوقت طويل أيضاً إلى المفاسد نفسها ، والاعمال الجائرة ذاتها ، جاعلة في الوقت نفسه من الممكن أن تُنقل إلى الثقافة هذه الوظيفة التي أسندتها إلى المجتمع ثورة ما قبل المرحلة التاويخية مباشرة .



لو كان الانتروبولوجي مطالباً - لاسمح الله بذلك - بأن يتكهن بمستقبل البشرية ، لما تصوره دون شك امتداداً أو تجاوزاً للأشكال الحالية ، بل على الاصح ، على غرار ضرب من التكامل يوحد تدريجياً بين الصفات الخاصة بالمجتمعات الباردة والمجتمعات الحارة . ولعل تفكيره يصل الخيط ثانية بحلم ديكارت القديم القائم على وضع الآلات بوصفها أشخاصاً آليين في خدمة البشر ؛ ويقتضي تفكيره أثر هذا الحلم في فلسفة القرن الثامن عشر الاجتماعية وحتى سان سيمون ؛ ذلك أن سان سيمون ، عندما أعلن الانتقال « من حكم الناس إلى ادارة الاشياء » ، كان يستبق في آن واحد تمييز الانتروبولوجيا بين الثقافة والمجتمع وهذا التحول الذي تجعلنا انجازات نظرية الاعلام والالكترونيات نستشف على الاقل امكان حصوله : هذا التحول من طراز حضارة دشن الصيرورة التاريخية في غابر الزمان ولكن لقاء تحول الناس إلى آلات ، إلى حضارة مثالية تنجح في تحويل الآلات إلى بشر وعندئذ ، يتحرر المجتمع من لعنة قديمة كانت ترغمه على استعباد البشر في تحقيق التقدم عندما تضطلع الثقافة اضطلاعاً كلياً بمسؤولية صنع هذا التقدم . وبعد ذلك يتكوّن التاريخ من تلقاء نفسه ، ويتمكن المجتمع مرة أخرى ، وقد وُضع خارج التاريخ وفوقه ، من تعهد هذه البنية المنتظمة والشفافة التي تُعلمنا أفضل المجتمعات البدائية محافظة عليها أنها لا تتناقض مع البشرية . ولعل الانتروبولوجيا الاجتماعية تجد في هذا المنظور ، وإن كان طوباوياً ، مسوغها الارفع ، نظراً لأن أشكال الحياة والفكر التي تدرسها لن يكون لهما بعد ذلك فائدة تاريخية ومقارنة فحسب : بل أنها توافق أيضاً فرصة مواتية ودائمة للانسان ، مهمة الانتروبولوجيا الاجتماعية ، ولا سيما في احلك الساعات ، أن تسهر عليها .



هذه الحراسة اليقظة ، يعجز علمنا عن القيام بها - وربما لم يكن ليتصور أهميتها وضرورتها - لو لم يكن بعض الناس ، في مناطق بعيدة من العالم ، قاوموا التاريخ بعناد وظلوا دليلاً حياً على مانريد انقاذه .

\* \* \*

ختاماً لهذا اللرس ، أود ، في الواقع ، سيدي المدير ، أيها الزملاء الاعزاء ، أن أشير ، بوضع كلمات ، إلى احساس الانثروبولوجي الغريب ، عندما يدخل إلى بيت يرقى تقليده ، المتصل طوال أربعة قرون ، إلى عهد فرانسوا الاول . ثمة روابط عديدة تشده ، ولا سيما إذا كان عالماً بثقافات امريكا الاصلية ، إلى هذا العهد الذي تلقت فيه أوروبا وحي العالم الجديد وانفتحت على المعرفة الانتوغرافية . لعله كان سيتمنى العيش فيه ؛ ماذا أقول ، بل هو يعيش فيه بذهنه كل يوم . وبما أن هنود البرازيل ، التي ابتدأت فيها مهنتي ، استطاعوا تبني شعار : « سأحافظ » ، تنطوي دراستهم على مزيتين : مزية رحلة إلى أرض بعيدة ، ومزية استكشاف الماضي ، وهذه الاخيرة أشد غموضاً أيضاً .

ولكن ، لهذا السبب أيضاً - مع العلم بأن رسالة معهد فرنسا قامت دوماً على تدريس العلم الناشيء - تراودنا رغبة بابداء الاسف . فما هو سبب التأخير الكبير في إحداث هذا الكرسي ؟ وكيف لم تتسلم الانتوغرافيا مكانها عندما كانت حديثة ، وكانت الوقائع تحتفظ بغناها وجدتها ؟ ذلك أن المرء إنما يلذ له أن يتخيل إحداث هذا الكرسي عام ١٥٥٨ حين كان جان دو ليري يؤلف ، وقد عاد من البرازيل ، كتابه الاول ، وكان قد صدر كتاب أندريه تيفيه ، خصوصيات فرنسا القطبية الجنوبية .



ومن المؤكد أن الانثروبولوجيا الاجتماعية تكون أجدر بالاحترام وأحسن ثباتاً ، لو وقع الاعتراف الرسمي بها عندما كانت قد بدأت تنظيم مشروعاتها . ومع ذلك ، لو فرضنا حلوث كل شيء على هذه الصورة ، فإنها ماكانت على ماهي عليه اليوم : بحثاً قلقاً ومتحمساً ، يلقي على الباحث وابلاً من الاسئلة الاخلاقية والنوعية على السواء . لعل من طبيعة علمنا أنه بدا في آن واحد على أنه جهد لاستلراك تأخر ، وتأمل حول تفاوت يجب أن تُنسب إليه بعض سمات هذا العلم الاساسية .

إذا كان المجتمع ماثلاً في الانثروبولوجيا ، فالانثروبولوجيا ماثلة في المجتمع : ذلك أن الانثروبولوجيا استطاعت توسيع موضوع دراستها تدريجياً ، بحيث شمل المجتمعات البشرية كلها ، غير أنها ظهرت في زمن متأخر من تاريخ هذه المجتمعات ، وفي قطاع صغير من الارض المأهولة . أضف أن المعنى الذي تنطوي عليه ظروف ظهورها لا يُفهم مالم توضع هذه الظروف ثانية في إطار تطور اجتماعي واقتصادي خاص : عندئذ نكتشف أن هذه الظروف تترافق مع ضرب من الوعي — — ندم تقريباً — بأن البشرية استطاعت في اثناء زمن طويل جداً أن تبقى مستلبة من ذاتها ، وبأن هذا القسم من البشرية ، على وجه الخصوص ، الذي أنشأ الانثروبولوجيا ، هو نفسه الذي جعل من كثير من الناس الآخرين شيئاً مكروهاً ومحتقراً . فقد قيل أحياناً إن أبحاثنا أثر من آثار النزعة الاستعمارية . الامران مرتبطان بالتأكيد ولكن ليس ثمة ماهو أكثر خطأ من أن نعد الانثروبولوجيا استحالة أخيرة من استحالات الروح الاستعمارية : ضرباً من الايديولوجيا المخجلة التي قد تقدم لها فرصة البقاء .



مانسميه « النهضة » كان بالنسبة للاستعمار والانثروبولوجيا ،  
ولادة حقيقية . وبما أنهما كانا وجهاً لوجه منذ أصلهما المشترك ، فقد  
دار بينهما حوار ملتبس تواصل طوال أربعة قرون . فلو لم يكن الاستعمار  
موجوداً لكان ازدهار الانثروبولوجيا أقل تأخراً ، ولكن من المحتمل  
أيضاً أنه لم يكن ثمة شيء يحض الانثروبولوجيا ، كما أصبح دورها ،  
على وضع الانسان برمته موضع الاهتمام في كل نموذج من نماذجه الخاصة .  
ان علمنا بلغ النضج حين بدأ الانسان الغربي يعلم أنه سوف لايفهم  
نفسه مادام يعامل عرقاً واحداً أو شعباً واحداً على الارض معاملة الاشياء .  
وعندئذ على سبيل الحصر ، استطاعت الانثروبولوجيا أن تتوطد بالنسبة  
إلى ماهي عليه : مشروع يهدف ، إذ يبعث النهضة ويكفر عنها ،  
إلى توسيع النزعة الانسانية بحيث تشمل البشرية كلها .

اسمحوا لي إذأ ، أيها الزملاء الاعزاء ، بأن تكون كلماتي الاخيرة ،  
بعد أن حييت معلمي الانثروبولوجيا الاجتماعية في بداية هذا الدرس ،  
لأجل هؤلاء الهمجين ، الذين مازال تصلبهم الغامض يقدم لنا وسيلة  
تعيين الابعاد الحقيقية للواقعات البشرية : هؤلاء الرجال والنساء الذين  
يعودون في هذه اللحظة إلى مركز خيامهم الواقع على بعد آلاف  
الكيلومترات من هنا ، في سبب تحرقه حرارة الدغل أو غابة تغمرها  
الامطار ، لاقتسام زاد هزيل وذكر آلتهم معاً ؛ هنود المدارات هؤلاء  
وامثالهم في العالم الذين لم ييخلوا عليّ بعلمهم القليل الذي يتعلق به مع  
ذلك الاساس من المعارف التي كلفتموني نقلها إلى الآخرين ؛ هؤلاء  
الذين يحكم عليهم مصيرهم ، واأسفاه ، بالانقراض تحت وطأة



الامراض التي حملناها إليهم ونحت وطأة مانقلنا من أنماط العيش التي  
تتصف بالنسبة لهم أنها أشد فظاعة كذلك ؛ هؤلاء الذين أدين لهم بدين  
لن أتحرر منه حتى لو استطعت ، في المكان الذي وضعتوني فيه ،  
أن أبرر المحبة التي يلهموني إياها وعرفان الجميل الذي أكنه لهم ،  
مستمراً في الظهور بمظهر تلميذهم وشاهدهم مثلما كنت بينهم وكما  
أود أن أبقى بينكم .

• • •



## الفصل الثالث

### جاء جاك روسو

مؤسس علوم الانسان<sup>(١)</sup>

إنكم ، إذ تدعون أحد الاتنولوجيين إلى هذا الاحتفال ، لاتولونه فقط شرفاً عظيماً ، يشكركم عليه شخصياً : بل تتيحون أيضاً لعلم فتي أن يعترف بعبقريه رجل ربما كان ممكناً لبعضهم أن يظن أن موكباً يتصف الآن بأنه حافل ، بالنظر إلى أنه يضم الادب والشعر والفلسفة والتاريخ والاخلاق وعلم السياسة وعلم التربية ، وعلم اللغة والموسيقى وعلم النبات ، الخ . ، يكفي بتمجيد جميع جوانبها ؛ ذلك أن روسو ، فضلاً عن ذلك ، لم يكن فحسب ملاحظاً كبيراً للحياة القروية ، وقارئاً متحمساً لكتب الرحلات ومحلاً مجرباً للعادات والمعتقدات الاجنبية : بل يمكن الجزم أيضاً ، بدون خوف من التكذيب ، بأنه كان قد تصور هذه الاتنولوجيا التي لم تكن موجودة بعد ، قبل قرن من ظهورها ، وأرادها ، وتنبأ بها ، واضعاً إياها دفعة واحدة في مكانها بين العلوم الطبيعية والانسانية التي

---

(١) خطاب ألقى في جنيف في ٢٨ حزيران ١٩٦٢ ، خلال الإحتفالات بالذكرى السنوية الـ ٢٥٠ لولادة جان جاك روسو . وظهر النص أولاً في : جان جاك روسو ، الصادر عن الجامعة العمالية وكلية الآداب في جامعة جنيف ، نوشاتيل ، لا باكونير ، ١٩٦٢ .



كانت قد تكوّنت . وحتى أنه تنبأ بالشكل العملي — بفضل رعاية العلوم  
رعاية فردية أو جماعية — الذي سيتاح لها أن تبدأ به خطواتها الاولى .

هذه النبوءة ، التي هي دفاع وبرنامج معاً ، تشغل حاشية طويلة  
في مقالة في أصل عدم المساواة ، التي ستسمحون لي بالاستشهاد ببعض  
فقراتها ، وإن لم يكن ذلك إلا لتبرير حضور مادتي العلمية في احتفال  
اليوم . يقول روسو : « يشقّ عليّ أن أتصور كيف لا يوجد رجلان ،  
في عصرٍ يتباهى بمعارف رفيعة . . . . يخصص أحدهما عشرين ألف  
ريال من أمواله ، والآخر عشر سنوات من عمره ، لرحلة شهيرة  
حول العالم ، يكرسها لا للدراسة الحجارة والنباتات كما هو الشأن دائماً ،  
بل للدراسة الناس والعادات لمرة واحدة . . . » . وهتف في مكان آخر :  
« الارض مغطاة بأمم لانعرف إلا أسماءها ، ومع ذلك نهتم بالحكم  
على الجنس البشري ! هب أن أمثال مونتسكيو وبوفون وديلرو ودالمبير  
وكوندياك ، أو رجالاً من هذه الطينة ، يذهبون في رحلة لتثقيف  
مواطنيهم ، يلاحظون ويصفون ، بصفتهم يتقنون ذلك ، تركيا ومصر  
وبلاد البرابرة وامبراطورية مراكش وغينيا وبلاد الفقر وداخل افريقيا  
وسواحلها الشرقية ومالابار والمغول وضياف الغانج وممالك سيام وبيغو  
وأفا والصين والتتر ولا سيما اليابان ، ثم في نصف الكرة الآخر المكسيك  
والبيرو وشيلي وأراضي ماجلان ، ولا ننس باتاغون وتوكومان وباراغواي  
وإذا أمكن البرازيل ، وأخيراً الكاريبي وفلوريدا وجميع المناطق  
الهمجية ؛ رحلة هي أهم الرحلات وينبغي القيام بها بعناية عظيمة . وهب أن  
هؤلاء الهراقلة الجدد ، وقد عادوا من هذه الجولات الجديرة بالذكر ،  
يكتبون بهدوء ، بعيد ذلك ، التاريخ الطبيعي والاخلاقي والسياسي



لما رأوه ، لرأينا عندئذ عالماً جديداً يخرج من تحت أقدامهم ، ولتعلمنا  
هكذا معرفة عالمنا . . . » ( مقالة في أصل عدم المساواة ، حاشية ١٠ ) .

أفليست الانتوغرافيا المعاصرة وبرنامجها ومناهجها هي التي نراها  
ترتسم هنا ، فيما تبقى الاسماء المشهورة المذكورة في نص روسو هي  
نفسها التي يتخذها انتوغرافيو اليوم قدوة دون ادعاء بمضاهاة أصحابها ،  
بل لاقتناعهم بأن السير على هديهم هو وحده الذي يستطيع فرض احترام  
علمهم على الناس ، بعد أن ظل هذا الاحترام زمناً طويلاً محل مساومة ؟  
لم يقتصر روسو على توقع الانتولوجيا : بل أسسها . أولاً ، على  
الصعيد العملي ، عندما كتب هذا الكتاب ، مقالة في أصل عدم المساواة  
بين الناس وأسسها ، الذي يطرح مسألة العلاقات بين الطبيعة والثقافة ،  
والذي يمكن للمرء أن يرى فيه أول مطول في الانتولوجيا العامة ؛ وثانياً ،  
على الصعيد النظري ، عندما ميز بوضوح وإيجاز رافعين ، موضوع  
الانتولوجي الخاص من موضوع الباحث الاخلاقي والمؤرخ : « عندما  
نريد أن ندرس أناساً ، يجب علينا أن ننظر على مقربة منا ؛ ولكن ، عندما  
نريد أن ندرس الانسان ، يجب علينا أن نتعلم أن نبتعد بنظرنا ؛ ينبغي  
أولاً أن نلاحظ الفروق لكي نكتشف الخصائص . » ( محاولة في أصل  
اللغات ، الفصل الثامن ) .

هذه القاعدة المنهجية التي يضعها روسو للانتولوجيا ، والتي تحدد  
ولادتها ، تسمح كذلك بالتغلب على ماقد يعتبر للوهلة الاولى ، تناقضاً  
مزدوجاً : أي أن روسو استطاع أن ينادي معاً بدراسة الناس الذين  
يتصفون بأنهم أكثر بعداً وبالاعتكاف ، على وجه الخصوص ، على  
دراسة هذا الانسان الخاص الذي يبدو أنه الاقرب ، أعني  
أن يدرس الانسان نفسه . في حين ان ارادة التماثل مع الآخر  
تسبر ، في آثاره كلها ، جنباً إلى جنب مع رفض التوحد بالذات رفضاً



عنداً . ذلك أن هذين التناقضين الظاهرين ، اللذين ينحلان في علاقة تضمينية واحدة ومتبادلة ، يجب على مهنة الاتنولوجي أن تتغلب عليهما في وقت أو في آخر . ودين الاتنولوجي نحو روسو يجد نفسه وقد تنامي من جراء أن روسو ، الذي لم يكن راضياً أن يدرج بدقة كبيرة في لوحة المعارف البشرية علماً لا يزال يتطلب النشوء ، وفقر للاتنولوجي بآثاره ومزاجه وطبعه الظاهرين في هذه الآثار ، وبكل نبرة من نبراته ، وبشخصه ووجوده ، الدعم الاخوي ، دعم صورة يتعرف فيها على نفسه ، وتساعده على حسن فهم ذاته ، لا على أنه عقل تأملي صرف ، بل على أنه الفاعل اللارادي لضرب من التحول الذي يحدث خلاله والذي تتعلم البشرية كلها أن تحس به في شخص جان جاك روسو .

كل مرة يكون الاتنولوجي في الميدان ، يرى نفسه متروكاً لعالم كل شيء فيه غريب عليه وعدواني في الغالب . ولا يملك مايسمح له بالبقاء والقيام ببحثه سوى هذه الآنا التي مازال يملكها ؛ ولكنها أنا ممزقة ، مادياً ومعنوياً ، بالتعب والضيق والجوع وصدمة العادات المكتسبة وظهور الآراء المسبقة التي لم يكن يرتاب فيها ؛ ويكتشف نفسه في هذه الظروف الغريبة أنه مقعد وكسيح بفعل هزات تاريخ شخصي مسؤول عن ميله في البدء ، ولكنه ، بالإضافة إلى ذلك ، يؤثر مستقبلاً في سيره . إذاً ، في التجربة الاتنوغرافية ، يدرك الملاحظ أنه هو أداة ملاحظته الخاصة ؛ ومن البديهي أن يكون من الواجب عليه أن يتعلم معرفة نفسه وأن يحصل من ذات تتجلى بصفتها آخر للآنا التي تستخدمه على تقويم سيصبح جزءاً لا يتجزأ من ملاحظته ذوات أخرى . كل مهنة اتنوغرافية تجد مبدأها في « اعترافات » ، مكتوبة أو غير معلنة .



ولكننا إذا كنا نستطيع أن نوضح هذه التجربة بتجربة روسو ،  
أفلا يعني ذلك أن مزاجه وتاريخه الخاص ، والظروف ، قد وضعته  
بصورة عنوية في موقع يتسم بسمة اتنوغرافية واضحة ؟ موقع سرعان  
ما يستخلص نتأجه الشخصية ، فيقول عن معاصريه : « هاهم ، إذاً ،  
غرباء ، مجهولون ، ولا وجود لهم في نظري ، لانهم أرادوا ذلك ! أما  
أنا ، وقد انفصلت عنهم وعن كل شيء ، فماذا أكون ؟ ذلك ما ينبغي  
علي أن أبحث عنه » . (نزهة أولى) . ولعل في وسع الاتنوغرافي أن يهتف ،  
مفسراً كلام روسو ، وهو يتأمل للمرة الاولى المتوحشين الذين اختارهم :  
« هاهم ، إذاً ، غرباء ومجهولون ولا وجود لهم في نظري لانني أنا  
أردت ذلك ! أما أنا ، وقد انفصلت عنهم وعن كل شيء ، فماذا  
أكون ؟ ذلك . ما ينبغي علي أولاً ، أن أبحث عنه » .

ذلك أنه لكي يفوز المرء بالقبول بين الآخرين ، هدف ينسبه  
الاتنولوجي إلى معرفة الانسان ، ينبغي أن ينكر نفسه بوصفه ذاتاً .

نحن مدينون لروسو باكتشاف هذا المبدأ الوحيد الذي تستطيع  
العلوم الانسانية أن تستند إليه ، ولكنه كان لابد له من أن يبقى منيعاً  
وغامضاً في ظل فلسفة كانت ، إذ انطلقت من الكوجيتو ، سجينه بداهات الانا  
المرعومة ، وعاجزة عن التطلع إلى تأسيس فيزياء إلا بالتخلي عن تأسيس  
علم اجتماع وحتى علم أحياء : ذلك أن ديكارت يرى امكان الانتقال  
مباشرة من داخلية انسان إلى خارجية العالم ، دون أن يتبين وجود  
مجتمعات وحضارات ، أي عوالم من الناس بين هذين الطرفين . إن  
روسو ، الذي يتكلم عن نفسه بضمير الغائب ، بفصاحة نادرة ( ذاهباً  
أحياناً إلى حد شطر هذا الضمير ، كما في الحوارات ) مستبقاً بذلك  
الصيغة الشهيرة : « الأنا هي آخر » ( التي يجب على التجربة الاتنوغرافية



اثباتها قبل الشروع بالبرهنة على أن الآخر هو أنا ) ، يبرز بوضوح أنه مبتكر اضمفاء الموضوعية الجندري هذا عندما يحدد هدفه ، الذي يكمن ، كما يشير في التزهة الاولى ، في « فهم تغيرات نفسي وتعاقب هذه التغيرات » . ويتابع : « سأجري على نفسي ، من ناحية ما ، العمليات ذاتها التي يجريها الفيزيائيون على الهواء لمعرفة حالته اليومية » . ان ما يعبر عنه روسو إذاً إنما هو — وتلك حقيقة مدهشة ، مع أن علم النفس والانتولرجيا جعلها مألوفة لدينا — وجود « هو » يتصف بأنه موضوع تفكيري أنا ، ويجعلني ، في البداية ، أشك فيما إذا كنت أنا الذي أفكر . كان ديكرت يعتقد بإمكان الاجابة على تساؤل مونتين « ماذا أعرف ؟ » ( الذي خرج منه كل شيء ) بـ « أنا أعلم انني موجود لانني أفكر » ؛ فيرد روسو على ذلك بـ « ماذا أكون ؟ » دون مخرج مؤكد من حيث أن السؤال يفترض حلاً لسؤال آخر أكثر اتصافاً بأنه أساسي : « هل أنا موجود ؟ » ؛ في حين لاتقدم التجربة الخاصة سوى هذا « هو » الذي اكتشفه روسو وشرع في سبره على نحو واضح .

لايغرنا الامر : ذلك ان نية قسّ سافوا الرضية ذاتها لاتتوصل إلى اخفاء حقيقة أن مفهوم الهوية الشخصية لا يتم اكتسابه ، في رأي روسو ، إلا بالاستدلال ، وأن هذا المفهوم يبقى متسماً بالغموض : « أنا موجود ... تلك هي الحقيقة الاولى التي تذهلني والتي أنا ملزم بقبولها ( نحن الذين شدّدنا على الفكرة ) . . . هل أحس بوجودي إحساساً خاصاً أو أنني لأشعر به إلا باحساساتي ؟ هذا هو الشك الاول الذي راودني ، وهو شك يتعذر حله في الوقت الحاضر » . ولكن المرء إنما يعثر في التعليم الانتروبولوجي بالمعنى الصحيح للكلمة ، تعليم روسو ، في مقالة في أصل عدم المساواة ، على أساس هذا الشك ، أساس يكمن



في تصور للانسان يضع الآخر قبل الأنا ، وفي تصور للانسانية يضع الحياة قبل الناس .

لانه لو امكن الاعتقاد بحدوث انتقال ثلاثي ، عند ظهور المجتمع ، من الطبيعة إلى الثقافة ، ومن الشعور إلى المعرفة ، ومن الحيوانية إلى الانسانية — برهنة تشكل موضوع المقالة — لما تيسر ذلك إلا بأن ننسب للانسان ملكة رافقته منذ وضعه البدائي ، تدفعه إلى التغلب على هذه العقبات الثلاث ، وتملك ، من ثم ، بصفة أصلية وبصورة مباشرة ، صفات متناقضة ، إن لم يكن التناقض في ذاتها ؛ وهي في آن واحد ، طبيعية وثقافية : انفعالية وعقلانية . حيوانية وبشرية ؛ وتستطيع ، عندما تصبح واعية فقط ، أن تتحول من صعيد إلى آخر .

هذه الملكة ، وما كف روسو عن تكرار ذلك ، هي العطف الناتج عن التماثل مع آخر يتصف بأنه ليس واحداً من الاهل أو الاقارب أو المواطنين فحسب ، بل انسان ما لمجرد أنه إنسان ، وأكثر من ذلك موجود حي لمجرد أنه حي . ويبدأ الانسان إذن احساسه بتماثله مع أمثاله ، وسيتذكر دائماً هذه التجربة البدئية حتى عندما يكون التوسع الديموغرافي ( الذي يقوم في فكر روسو الانتروبولوجي بدور حدث محتمل ، ربما لم يكن ليقع ، وإنما يجب علينا أن نسلّم بوقوعه نظراً لأن المجتمع موجود ) قد أكرهه على تنويع أنماط حياته ليتكيف مع البيئات المختلفة التي كان عددها المتزايد قد أرغمه على الانتشار فيها ، وعلى معرفة تمييز نفسه ، ولكن فقط بمقدار ما ساعده تدريب شاق على تمييز الآخرين : الحيوانات حسب أنواعها ، والانسانية من الحيوانية وذاتي من ذوات الآخرين . إن ادراك الناس والحيوانات ادراكاً اجمالياً ، بصفتها موجودات محسوسة ، وهذا مايقوم عليه التماثل ، يسبق وعي



التقابلات : أولاً ، بين خصائص مشتركة ، ثم بين بشري وغير بشري فقط .

تلك إنما هي نهاية الكوجيتو ( أنا أفكر ، فأنا إذاً موجود ) التي ينادي بها روسو على هذا النحو ، بتقديم هذا الحل الجريء . ذلك أن الامر كان حتى ذلك الحين يتعلق خاصة بوضع الانسان خارج دائرة التساؤل ، أي بتأمين ضرب من « تعالي الانطواء » مع التزعة الانسانية . ويستطيع روسو البقاء مؤمناً بالالوهية ، طالما كان ذلك أدنى ما يتطلبه زمنه وتربيته ، ولكنه يخرب المحاولة نهائياً بوضع الانسان ثانية موضع التساؤل .

وإذا صح هذا التفسير ، وإذا كان روسو ، بوسائل الانثروبولوجيا ، يشوش التقليد الفلسفي على نحو جذري بالقدر الذي نطن ، فان بوسعنا أن نفهم الوحدة العميقة لعمل متعدد الصور فهماً جيداً ، ونفهم المكانة الاساسية حقاً لاهتمامات التي تتصف بأنها ملحاحة في نظره ، مع أنها تبدو للوهلة الاولى غريبة عن عمل الفيلسوف والكاتب : أقصد علم اللغة والموسيقى وعلم النبات .

إن نهج اللغة كما يصفه روسو في محاولة في أصل الألسنة ، يُقلد على طريقتة وعلى صعيده نهج البشرية . والتطابق هو اولى مراحل وهو هنا بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي ؛ والاسم الحقيقي يُستخلص تدريجياً من الاستعارة التي تخلط كل موجود مع موجودات أخرى . أما فيما يخص الموسيقى ، فليس ثمة من صور التعبير ما هو أصلي منها ، على ما يبدو ، ارفض التقابل الديكارتي المزدوج بين مادي وروحي ، روح وجسم . الموسيقى منظومة مجردة من تقابلات وعلاقات وتحريفات في أنماط الامتداد يسفر استعمالها عن أمرين : أولاً ، قلب العلاقة



بين الانا والآخر ، إذ أنني عندما أسمع الموسيقى ، أصغي إلى نفسي من خلالها ؛ وأن الموسيقى بقلب العلاقة بين الروح والجسم ، تعيش حياتها في . بهذه العبارات : « سلسلة من العلاقات والتركيبات » ( اعترافات الكتاب ١٢ ) ولكن الطبيعة تقدمها لنا مجسدة في « أشياء محسوسة » . ( أحلام اليقظة ، النزهة السابعة ) ، إنما يعرف روسو أخيراً علم النبات مؤكداً أنه بهذه الوسيلة غير المباشرة يطمح إلى العثور على اتحاد المحسوس بالمعقول ، لان هذا الاتحاد يكون بالنسبة للانسان حالة أولى ترافق استيقاظ الوعي وما كان من الممكن أن تبقى بعده إلا في مناسبات نادرة وقيمة .

ينطلق فكر روسو إذن من مبدأ مزدوج : مبدأ التماثل مع آخر ، وبالإضافة إلى ذلك ، مع آخر من مجموع الآخرين ولو كان حيواناً ؛ ومبدأ رفض التوحد مع الذات ، أي رفض كل ما يمكن أن يجعل الأنا « مقبولة » . إن هذين الموقفين يتكاملان ، وحتى أن الثاني يبرر الاول : ففي الحقيقة أنني لست « أنا » ، بل أضعف « الآخرين » وأشدهم تواضعاً . ذلكم هو اكتشاف الاعترافات . . .

هل يكتب الانتولوجي شيئاً آخر سوى اعترافات ؟ باسمه أولاً ، كما أشرت ، إذ في ذلك إنما يكمن دافع ميله وعمله ؛ وفي هذا العمل ذاته ، باسم مجتمعه الذي يختار لنفسه ، بواسطة رسوله الانتولوجي ، مجتمعات أخرى وحضارات أخرى ، وعلى وجه التحديد من بين المجتمعات التي تبدو له أكثر ضعفاً وأشد تواضعاً ؛ ومجتمعه ، إذ يفعل ذلك فانما يفعله لكي يتحقق إلى أي حد يتصف بانه غير مقبول : ذلك أنه ليس صورة ممتازة ، بل مجرد مجتمع من هذه المجتمعات « الاخرى » التي تعاقبت على مرّ آلاف السنين ، أو التي مازال تنوعها العابر يؤكد



واجب الانسان ، في وجوده الاجتماعي أيضاً ، أن يعرف نفسه بصفته « هو » قبل التجروء على الادعاء بأنه « أنا » .

ثورة روسو ، التي وضعت مسبقاً عناصر الثورة الاتنولوجية الاولى ومهدت لها ، تقوم على رفض التماثلات المفروضة سواء كان تماثل ، هذه الثقافة مع تلك أو تماثل فرد ، عضو في ثقافة ما ، مع دور أو وظيفة اجتماعية تحاول هذه الثقافة نفسها أن تفرضها عليه ، وفي الحالتين ، تطالب الثقافة أو الفرد بحقهما في تماثل حر ، لا يمكن أن يتحقق إلا فيما وراء الانسان : مع كل ما يعيش وبالتالي يتألم ، وكذلك فيما قبل الوظيفة أو الدور : مع موجود لم يتشكل بعد ولكنه معين . وعندئذ تسترد الأنا والآخر وحدتهما ، وقد تخلصا من عداء كانت الفلسفة وحدها تسعى إلى تأجيجه . ثم يتيح لهما تحالف أصيل ، تجدد أخيراً ، أن يقيما معاً الـ « نحن » ضد الـ « هو » أي ضد مجتمع معاد للانسان ، ويشعر الانسان أنه أكثر استعداداً للرفض ولا سيما أن روسو يعلمه ، بالقدوة ، كيفية تجنب التناقضات غير المحتملة التي تتصف بها الحياة المتمدنة . ذلك أن بوسع الانسان على الاقل ، لو صح أن الطبيعة طردته وأن المجتمع مستمر في اضطهاده ، أن يعكس لصالحه قطبي الاخراج ، وأن يبحث عن مجتمع الطبيعة ليتأمل فيه حول طبيعة المجتمع . وتلك هي ، على ما يبدو ، الرسالة السرمدية التي يتضمنها العقد الاجتماعي ، ورسائل في علم النبات ، وأحلام اليقظة .

وعلى وجه الخصوص ، ينبغي ألا نرى في ذلك فعل ارادة وجلة تدعي البحث عن الحكمة لتبرر اعتراضها . ومعاصرو روسو ما اتخذوا بذلك ، وخلفاؤه أقل عرضة للوقوع في الخديعة : ذلك أن معاصريه



أدركوا ما كان يشعه هذا الفكر المتعالي ، وهذا الوجود المنعزل والجريح ، من قوة مدمرة لم يكن أي مجتمع قد أحس بقدرتها بعد ؛ وأن خلفاءه جعلوا من هذا الفكر ومن مثال هذه الحياة الرافعات التي أتاحت زعزعة علم الاخلاق والحقوق والمجتمع .

ولكن فكر روسو انما يحظى في أيامنا هذه بأهمية فائقة ويكتسب كامل قيمته في نظرنا نحن الذين نحس ، كما كان يتنبأ لقارئه ، « بذعر أولئك الذين سيشقون في العيش بعدك » ( مقالة ) . في هذا العالم الذي يتصف على الأرجح بأنه أشد قسوة على الانسان من أي وقت مضى ، حيث تعيش جميع وسائل الابادة والمذابح والتنكيل فساداً ، دون أن تلقى ولا شك أي استنكار على الاطلاق ، بل كان يلذ لنا الاعتقاد بأنها كانت قد فقدت أهميتها نظراً لادخارها لشعوب بعيدة كانت تتحملها ، حسب الزعم السائد لصالحنا وعلى أي حال باسمنا ؛ والآن ، وقد تقاربت الانسانية بفعل اعمار أشد كثافة جعل العالم أكثر صغراً ولم يترك أي جزء من الانسانية في مأمن من عنف كربه ، يستبد بنا حصر العيش في مجتمع ؛ أقول الآن انما يستطيع فكر روسو ، وقد عرض عيوب نزعة انسانية عاجزة تماماً عن تربية الانسان على ممارسة الفضيلة ، أن يساعدنا على طرح وهم نحن قادرون ، واأسفاه ، على ملاحظته لدينا وعلى ملاحظة تأثيراته الخطيرة علينا . أليست اسطورة الكرامة القاصرة على الطبيعة البشرية ، هي التي ألحقت بالطبيعة نفسها تشويهاً أول كان لا بد من أن تليه تشويهات أخرى ؟

تمثلت البداية بقطع الانسان من الطبيعة ، وتأليفه في مملكة ذات سيادة ؛ واتجه الظن هكذا إلى ازالة أكثر خواصه صراحة ، الخاصة الكامنة في أنه موجود حيّ قبل كل شيء . وقد افسح الاستمرار في جهل هذه الخاصة المشتركة المجال لجميع المفاسد . وما سبق للانسان



الغربي في القرون الاربعة الاخيرة من تاريخه أن كان بوسعه أن يفهم جيداً أنه ، بادعاء الحق في فصل الانسانية عن الحيوانية فصلاً جذرياً ، ومنح الاولى كل ماسلخه عن الثانية ، كان يفتح دورة لعينة ، وأن الحدود نفسها ، الموسعة باستمرار ، صالحة لابعاد بعض الناس عن بعضهم الآخر ، وللمطالبة ، لصالح أقلية تتناقص باستمرار ، بامتياز نزعة انسانية ، فاسدة منذ ولادتها ، لانها اقتبست مبدأها ومفهومها من حب الذات

لقد عرف روسو وحده أن يتمرد على هذه الانانية : انه هو الذي كان في حاشيته على المقالة المذكورة سابقاً ، يفضل التسليم باعتبار القردة الافريقية والآسيوية الكبيرة ، التي لم يوفق المسافرون في وصفها ، أناساً من عرق مجهول ، على المجازفة في انكار الطبيعة البشرية على موجودات ربما تملكها ، وربما كان الخطأ الاول أقل جسامه ، إذ أن احترام الغير لايعرف سوى اساس طبيعي واحد ، في مأمن من التفكير ومغالطاته بالنظر لانه سابق عليه ، يكتشفه روسو لدى الانسان في « نفوره العفوي من رؤية مثيله يتألم » ( مقالة ) ؛ ولكن اكتشاف هذا الاساس يوجب أن نرى في كل موجود معرض للالم مثيلاً ، مزوداً لهذا السبب بيئة على حقه الدائم في العطف . ذلك أن الامل الوحيد في أن لايلقى أحداً من أمثاله معاملة الحيوانات ، يكمن في احساس جميع أمثاله احساساً مباشراً ، وهو في مقدمتهم ، بأنهم موجودات متألمة ، وفي تنمية قدرتهم على العطف الذي يقوم في حالة الفطرة مقام « القوانين والعادات الاخلاقية والفضيلة » ، وبدون ممارستها نبداً بفهم تعذر وجود قانون وعادات وفضيلة في حالة المجتمع .

التماثل مع جميع أشكال الحياة ، بدءاً بأشدها تواضعاً ، لايقدم



نفسه على أنه ملاذ حنين للانسان ، بل يطرح على بشر اليوم ، بصوت روسو ، مبدأ كل حكمة وكل عمل جماعيين ؛ المبدأ الوحيد الذي يستطيع ، في عالم تزيد زحمته في صعوبة الاعتبارات المتبادلة ، مع أنها ضرورية جداً ، أن يتيح للناس العيش معاً وبناء مستقبل متناسق . ربما كانت الديانات الكبرى التي عرفها الشرق الاقصى تتضمن هذا التعليم ؛ ولكن من كان سيتصدى لنشره علينا ، باستثناء روسو ، في مواجهة تقليد غربي اعتقد منذ العصور القديمة بإمكان اللعب على الحبلين ، وتزوير البدهة المتمثلة بخاصة الانسان بصفته موجوداً حياً ومثالاً ، شبيهاً بجميع الموجودات الاخرى قبل أن يتميز منها بمعايير تابعة ؟ قال روسو ، في الرسالة الرابعة إلى مالتزيرب : « إنني احس بنفور شديد من الاوضاع التي تسيطر على غيرها . انني اكره المتنفذين واکره اوضاعهم » . أفلا ينطبق هذا الاعلان أولاً على الانسان الذي ادعى التساط على الموجودات الاخرى والتمتع بوضع منفصل ، مفسحاً بذلك المجال لاقول الناس جدارة أن يدعوا الميزة نفسها ضد اناس آخرين ، وأن يحولوا لصالحهم حجة غريبة بصورتها الخاصة هذه غرابتها بالصورة العامة التي كانت عليها من قبل ؟ لايمكن أن يكون ثمة عذر في مجتمع متملن ، لجرمة الانسان الوحيدة التي لاتغتفر ، والمتمثلة في اعتقاده بتفوقه اعتقاداً دائماً أو مؤقتاً ، وفي معاملة الناس على أنهم أشياء : إن يكن ذلك باسم العرق أو الثقافة أو الغزو أو الرسالة أو مجرد الوسيلة .

في حياة روسو دقيقة معروفة - وربما ثانية - دلالتها في نظره ، على الرغم من دقتها ، تحكم الباقي كله ؛ وهذا ما يشرح لنا أنها كانت ، عند غروب أيامه ، هي التي ترهقه على وجه الخصوص ، وهي التي يركز على وصفها في مؤلفه الأخير ، وهي التي يعود إليها دوماً في



نزهاته . فما هي ، إن لم تكن عودة عادية إلى الرشد بعد سقوط أسفر  
عن اغماء ؟ ولكن الشعور بالوجود « أؤمن » المشاعر لانه ولا شك نادر  
جداً وعرضة للجدال كثيراً : « كان يبدو لي انني املأ بوجودي  
البسيط جميع الاشياء التي ألمحها . . . ولم يكن لدي أي مفهوم متميز  
عن شخصي . . . وكنت أحس بهلوء فاتن يملأ كياني ولا أجد له  
مثيلاً ، عندما اتذكره ، في فعالية اللذات المعروفة كلها » . هذا النص  
الشهير الوارد في النزهة الثانية ، يحاكيه مقطع آخر من النزهة السابعة  
ويبرره في الوقت نفسه : « إنني أحس بنشوة وافتتان لا يوصفان  
للامتراج في منظومة الموجودات والتوحد مع الطبيعة كلها » .

هذا التوحد البدائي ، الذي تأباه حالة المجتمع على الانسان الذي  
لا يتوصل ، وقد أصبح نسيّاً لفضيلته الاساسية إلى الاحساس به ، إن  
لم يكن بصورة طارئة وبفعل ظروف ساخرة ، يفتح لنا السبيل إلى  
حقيقة آثار روسو . وإذا كنا نخصص لهذه الآثار مكاناً مستقلاً في  
روائع العبقرية البشرية فلأن صاحبها لم يكتشف ، باكتشاف التماثل ،  
مبدأ العلوم الانسانية الصحيح والاساس الممكن الوحيد لعلم الاخلاق ،  
فحسب : بل جدّد أيضاً حماستنا لها ، المعقدة منذ قرنين وإلى الابد ،  
في هذه البوتقة التي تتحد فيها موجودات يتمسك حب الذات لدى  
السياسيين والفلاسفة ، في كل مكان آخر ، بابقائها متنافرة : أنا والآخر ،  
مجتمعي والمجتمعات الاخرى ، الطبيعة والثقافة ، المحسوس والمعقول ،  
الانسانية والحياة .



## فضل دور كهائيم على الأنتروبولوجيا<sup>١</sup>

حين كتب دور كهائيم كتابه « قواعد المنهج السوسيولوجي » ، لم يكن يثق بالانتولوجيا. انه يقارن « ملاحظات المسافرين المبهمة والمتسرعة بنصوص التاريخ الدقيقة » ؛ انه ، وهو تلميذ فوستل دو كولانج الامين ، انما يعتمد على التاريخ في اعطاء علم الاجتماع قاعدة تجريبية . وقال أيضاً إن على العالم الاجتماعي « أن يتخذ من المجتمعات التي تتعين معتقداتها وتقاليدها وعاداتها وحقوقها في آيات مكتوبة وحقيقية ، مادة اساسية لاستقراءاته . ولا ريب في أنه لا يستخف بمعلومات الانتوغرافيا ( فلا توجد واقعات يستخف بها العالم ) ولكنه يضعها في مكانها الصحيح فبدلاً من أن يجعل منها مركز ثقل أبحاثه ، فانه لا يستخدمها ، عادة ،

---

(١) حوليات جامعة باريس ، ١٤ ، ١٩٦٠ ، ص ٤٥ - ٥٠ . جرى الإحتفال بالذكرى المثوية لولادة دور كهائيم ، بعد سنتين من حلولها ، في ٣٠ حزيران ١٩٦٠ ، على مدرج السوربون الكبير ، بمبادرة من جامعة باريس . ولم يكن بوسعي أن أشارك فيه إلا بوصفي واحداً من الحضور نظراً لأن السيد غورفيتش ، الأستاذ في السوربون في ذلك الوقت ، رفض مشاركتي . والنص التالي طلبه مني العميد جورج داني ليظهر بعد الكلمات الملقاة فعلاً . وأنا أجدد له شكري لأنه أتاح لي بذلك أن أضم تحيّي إلى التحيات الموجهة إلى مؤسس المدرسة السوسيولوجية الفرنسية ، الذي أهديت إلى ذكراه كتابي ، الأنتروبولوجيا البيئية ، في تذكاره المثوي .



إلا على أنها مكمل للمعلومات التي يدين بها للتاريخ ، أو يحاول ، في الأقل ، تأكيدها بهذه الأخيرة » ( ١ ) .

وبعد ذلك بسنوات ، في عام ١٨٩٩ ، يعبر هوبرت وموس عن الرأي نفسه . فيكتبان في بحث في طبيعة القربان ووظيفته ، الصادر في المجلد الثاني من العلم السوسولوجي : « تتعذر مطالبة الانتوغرافيا وحدها برسم المؤسسات البدائية الاختراقي . ذلك أن الوقائع التي يدونها الانتوغرافيون ، المقتضبة عادة بفعل ملاحظة معجلة أو المحرّفة بفعل دقة لغاتنا ، لاتأخذ قيمتها مالم تقارن بوثائق أدق وأكمل » ( ٢ ) .

واضح أن شيئاً تغير بين فترة التكوّن التي تغطي السنوات العشر الأخيرة من القرن التاسع عشر وبين الانضمام المتحمس إلى الانتوغرافيا الذي يظهره : في ١٩١٢ ، المدخل إلى الأشكال الأولية للحياة الدينية . فقد تحددت فيه ملاحظة الظواهرات على أنها « تاريخية واثنوغرافية » معاً : وهكذا لأول مرة يضع المنهجان على قدم المساواة . ويؤكد دوركهائم ، بعد ذلك ، أن « ملاحظات الانتوغرافيين كثيراً ما كانت اكتشافات حقيقية جددت دراسة المجتمعات البشرية » . وهو إذ يتخذ موقفاً يناقض تأكيداته السابقة ، فانه ينفصل عن المؤرخين . يقول دوركهائم : « إذأ ، لاشيء أشد جوراً من الاحتقار الذي استمر كثير من المؤرخين في اظهاره لاعمال الانتوغرافيين . فمن المؤكد ، على العكس ، أن الانتوغرافيا أحدثت ، في أكثر الاحيان ، أخصب الثورات في مختلف فروع علم الاجتماع » ( ٣ ) .

---

( ١ ) دوركهائم ، قواعد المنهج السوسولوجي ، ط ١٣ ، ١٩٥٦ ، ص ١٣٢ .

( ٢ ) هوبر وموس ، متفرقات في تاريخ الأديان ، ط ٢ ، ١٩٢٩ ، ص ٨ .

( ٣ ) دوركهائم ، الأشكال الأولية للحياة الدينية ، ط ٢ ، ١٩٢٥ ، ص ٥ ، ٨ ، ٩ .



إذاً ، لقد تبدل موقف دور كهائم ومعاونيه من الاتنوغرافيا ،  
بين ١٨٩٢ و ١٩١٢ . فما تعليل هذا التبديل ؟

يعود سببه الرئيسي ، دون شك ، إلى التحول الذي فرضه تأسيس مجلة  
العام السوسيولوجي على مناهج عمل دور كهائم ومطالعاته . فمنذ أن  
عزم على أن ينظر في كل مظهر في العالم في مجال الادب السوسيولوجي  
وعلى أن يشرحه باسم مذهبه ، كان لابد له من الاتصال باعمال  
الاتنوغرافيين « الميدانية » . لقد بانت له أعمال بواز وبروس ، وللكين ،  
وهيل - تو ، وفيزون ، وهويت ، وسوانتون ، وروت ، وكوشينغ ،  
وهيويت ، وشتريلو ، وسبنسر ، وجلين ، الخ ، فيما نشأ حذره  
الابتدائي من جامعي أعمال الآخرين أو من منظّرين مثل فونددت ،  
ومانهارت ، وهارتلاند وتايلر . ان دور كهائم لم يغير إذاً ، بالمعنى  
الصحيح للكلمة ، موقفه من الاتنوغرافيا : فما انتقله في البداية لم يكن  
من الاتنوغرافيا ، أو لم يكن ، على أية حال ، الاتنوغرافيا التي كان  
لابد له من أن ينضم إليها . لعل أولى الخدمات واعظمتها ، التي أداها للنظرية  
الاتنولوجية ، تتمثل في أنه علّمها أن ليس ثمة من تفكير صحيح ، في  
حال عدم وجود الوقائع نفسها ، إلا في المصادر ، على أن يتم فحصها  
بالدقة التي يعمل بها المجرب على وثائقه الرسمية وبالاتباه المدقق نفسه .  
وإلى جانب الاعمال الاتنولوجية الصرفة - تحريم سفاح المحارم ، محاولة  
في بعض أشكال التصنيف البدائية - شارك دور كهائم مشاركة اساسية  
في الاتنولوجيا ، في تقاريره الموزعة في مجلة العام السوسيولوجي . وتتم  
هذه التقارير عن درجة كبيرة من الوضوح في اختيار المؤلفات . والروح  
التي تلهمها لعل قدر كبير من العصرية بحيث نرغب اليوم أيضاً في  
رؤيتها مجموعة في مؤلف مطبوع .



وإذ يصل دور كهائم ، والحالة هذه ، إلى المراجع ، فإنه يحقق ضرباً من الاكتشاف مفاده أن التقابل الذي تصوره ، في البداية ، بين التاريخ والانتوغرافيا ، وهمي تماماً ، أو أنه ، بالحرى ، لم يكن قد وضعه في مكانه المناسب . وما كان يأخذه ، في الحقيقة ، على منظري الانتولوجيا ليس جهل التاريخ ، بل قيامهم بأعداد منهج تاريخي تتعذر مقارنته بمنهج المؤرخين الحقيقيين . وفي لحظة حاسمة من تطور مذهب دور كهائم ، يوضح هوبر وموس فكر المعلم حول هذه النقطة ، عندما يبدأ أن في **محاولة في القربان** ، بالاستعاضة عن التقابل بين التاريخ والانتوغرافيا بتقابل كامن بين تصورين للتاريخ : تصور المؤرخين من جهة ، والتصور الذي يصفه راد كليف — براون ، الأمين دوماً لإلهام دور كهائم ، بعد ربع قرن ، بـ « التاريخ التخميني » . يقول هوبرت وموس : « كان خطأ سميث ، في الأساس ، خطأ منهجياً . فقد تمسك بتصنيف الوقائع نسبياً ، وفق علاقات التماثل التي كان يتوهمها بينها ، عوضاً عن تحليل منظومة الطقوس السامية في تعقيدها الأصلي . وتلك ، من جهة أخرى ، سمة مشتركة بين الانتروبولوجيين الانجليز ... وفي ترتيب الوقائع على هذه الصورة ، يعتبر كل بحث تاريخي صرف باطلاً . ذلك أن قدم النصوص أو الوقائع المروية وهمجية الشعوب النسبية ، وبساطة الطقوس الظاهرة ، قرأتان تاريخية مضالمة » (١) .

إذاً ، التقابل الحقيقي موجود بين طريقتين مختلفتين في كتابة التاريخ : الطريقة التي تعتمد على وثائق مباشرة « ألفها العاملون أنفسهم ، في لغاتهم » أو على آثار تذكارية مشكّلة ، والطريقة التي يمارسها في ذلك العصر جميع منظري الانتولوجيا تقريباً — تاريخ ايدولوجي يقوم

---

(١) هوبر وموس ، مرجع مذكور ، ص ٧ .



على ترتيب الملاحظات ترتيباً زمنياً بطريقة ما من جميع النواحي ، شريطة أن ترضي الفكر .

ولكن هاهي النقطة الاساسية . فمند أن تتخلص الانتوغرافيا من طموحاتها ، وتؤول إلى المعطيات الخاصة معطيات الملاحظة ، فانها تكشف عن طبيعتها الحقيقية . ذلك أن هذه المعطيات إذا لم تكن انعكاسات تاريخ مزيف ، وعروضاً منشورة في الحاضر « المراحل » مفترضة من تطور العقل البشري ، وإذا كانت بالتالي لاتتعلق بنظام الحدث ، فما الذي قد تعلمنا اياه ؟ أما وقد قاوم دور كهاهيم بعقلانيته اغراء اعتبارها ثمرات هذيان ( ذلك الاغراء الذي يمكن أن يكون قد ضلل فرازر ، على الاقل في أعماله الاخيرة ) فقد كان مسوقاً بالضرورة على وجه التقريب إلى التفسير الذي يقدمه في المدخل إلى الأشكال الأولية : « تؤلف الحضارات البدائية . . . حالات ممتازة لانها حالات بسيطة . . . والعلاقات بين واقعاتها أشد وضوحاً أيضاً » . إذاً ، تقدم لنا وسيلة تمييز الاسباب ، الماثلة دائماً ، التي تتعلق بها الصور الاكثر اساسية من صور الفكر والممارسة الدينية .

اننا نتساءل اليوم — الامر الذي لم يكن يسبب أي قلق لدور كهاهيم — ماإذا كان هذا الطابع ، طابع المعرفة الانتوغرافية الممتازة يتعلق بخصائص الموضوع ، أو ماإذا كانت هذه المعرفة لا تُفسر بالتبسيط النسبي الذي يؤثر في كل نمط من انماط المعرفة عند تطبيقه على موضوع بعيد جداً . لعل الحقيقة تتوسط التفسيرين . وتفسير دور كهاهيم غير مغلوط ، حتى لو كانت حججه مختلفة عن تلك التي قد نأخذ بها . ومع ذلك يتعرض هدف البحث الانتوغرافي ومناهجه ، مع دور كهاهيم ، إلى انقلاب



جذري . ومنذ ذلك الحين فصاعداً ، يستطيع هذا البحث الافلات من القضية العنادية التي كانت تستعبده : إما أن يقتصر على إرضاء حب اطلاع تاجر أثريات وأن تقاس قيمته بغرابة اكتشافاته وتفرداها ؛ وإما تكليفه توضيح فرضيات نظرية عن أصل البشرية وتطورها توضيحاً بعدياً بواسطة أمثلة اختيرت اختياراً مرضياً . إن دور الاتنوغرافيا يجب تحديده بعبارات أخرى : إن لكل ملاحظة من ملاحظاتها ، على نحو مطلق أو نسبي ، قيمة تجربة وهي تسمح باستخلاص حقائق عامة .

أشد الامور تأثيراً وأكثرها اقناعاً هو فهم هذه الرسالة من خلال عمل راد كليف - براون الذي تدن له الاتنولوجيا -- ولبواز مالينوسكي وموس في الوقت نفسه - بانتراع استقلالها عند عطفة الربع الاول من هذا القرن . ومع أن الشاب راد كليف - براون انجليزي ، ومن ثم وارث تقليد فكري يختلط به تاريخ الاتنولوجيا ذاته فانه نحو فرنسا ونحو دوركهائم انما يتجه عندما يشرع في جعل الاتنولوجيا علماً تجريبياً شبيهاً بالعلوم الطبيعية الاخرى بعد أن كانت ، حتى ذلك الحين ، علماً تاريخياً أو فلسفياً . كتب في عام ١٩٢٣ يقول : « ليس هذا التصور جديداً على الاطلاق . فقد دافع عنه دوركهائم ومدرسة العام السوسيولوجي الكبيرة منذ عام ١٨٩٥ » (١) .

وإذا كان ، في ١٩٣١ ، يتأسف لان طرائق العمل الميداني الجديدة لم تظهر في فرنسا ، فذلك لان « فرنسا فتحت السبيل إلى تطور الدراسات النظرية في علم الاجتماع المقارن » (٢) .

---

(١) ذكره راديكليف - براون في : المنهج في الأنثروبولوجيا الاجتماعية (مجموعة مطبوعة بعد وفاة مؤلفها) ، شيكاغو ، ١٩٥٨ ، ص ١٦ .  
(٢) المرجع السابق ، ص ص ٦٩ - ٧٠ .



التناقض الذي يشدد عليه راد كليف - براون وهي أكثر منه حقيقي . فالجيل الاول الذي درّبه دوركهائم ربما كان سيعطي محترفين ميدانيين . لولا هلاك القسم الاكبر منه في حرب ١٩١٤ - ١٩١٨ . وأما الجيل الثاني فقد انصرف إلى الملاحظة المباشرة . ومع أن دوركهائم لم يمارسها قط ، فقد ظلّت الأشكال الأولية للحياة الدينية ، مصدر الهام نظري للباحثين الاستراليين . ذلك أن ملاحظات اتنوغرافية ، محلله ومصنفة منهجياً . كفتّ للمرة الاولى عن الظهور بمظهر أطمار من طرف ، وشذوذات ، أو على أنها مخلفات من الماضي ، جهد بعضهم في وضعها داخل تصنيفية منهجية للمعتقدات والتصرفات . وبذلك أعيدت الاتنوغرافيا من حيث كانت تقيم موقعها البعيد ، إلى داخل المدينة العلمية . وجميع الذين اسهموا ، منذ ذلك الحين ، في المحافظة على مكانها ذاك ، اقرؤا صراحة بانتسابهم إلى دوركهائم .

\* \* \*







## المفصل الرابع

### مكتب الأثنولوجيا الأمريكية

#### ودروس<sup>(١)</sup>

أشد الذكريات التي احتفظ بها عن حياتي في الولايات المتحدة تأثراً فيّ ، هي ذكرى اكتشاف مكتبة تباع كتباً مستعملة ، متخصصة بالمنشورات الرسمية ، واقعة في أسفل شارع برودواي في مدينة نيويورك وذلك ذات يوم من عام ١٩٤١ . كان يمكن الحصول منها على معظم التقارير السنوية الصادرة عن مكتب الأثنولوجيا الأمريكية ، بحالة لا بد من القول إنها فقدت شيئاً من رونقها ، بدولارين أو ثلاثة للمنشور الواحد . وتشوشني هذه المصادفة ، لانني لم أكن أتصور أن هذه المجلدات القدوسة ، التي تضم أساس معرفتنا عن الهنود الأمريكيين ، هي من نوع الكتب العادية المعروضة للبيع ، كنت أحسبها بالاحرى متعلقة بماض رائع ، اختلطت فيه المعتقدات والعادات الزائلة للمجتمعات التي كانت قد درستها هذه المجلدات . وإذا بالثقافات الهندية - الأمريكية

---

(١) ترجمة بتصرف للخطاب الملقى في ١٧ أيلول ١٩٦٥ في واشنطن ، أثناء الإحتفالات بالذكرى المائتين لولادة سميتسون ، مؤسس معهد سميتسون ، باذن من سيمون وشوستر ، ١٩٦٦ .



كأنها بعثت ، وصارت ماثلة أمامي وشبه محسوسة بفضل الاتصال المادي الذي جددته هذه الكتب المؤلفة والمنشورة قبل اندراس هذه الثقافات نهائياً ، بين زمنها وبيني . كانت مواردني عندئذ قليلة جداً ، وكانت الدولارات الثلاثة هي كل مااستطيع انفاقه على طعامي في ثلاثة أيام . ومع ذلك بدا المبلغ تافهاً أمام هذا الكتاب أو ذاك ، من الكتب الرائعة الموضحة بالصور ، الذي كان يسمح هذا المبلغ باقتنائه : صور ماليري ، نشيد الجبل لمانتيوس ، هوبي كانشيناس لنيوكس ، أو من كنوز المعرفة المتمثلة في هنود زوني لستيفنسون ، وميتو لوجيا تسيمشيان لبواز ، وهنود غيانا لروت ، وأساطير سينيكا لكورتن وهيويت . . .

وعلى هذا النحو انما توصلت ، لا من غيران أفرض على نفسي بعض ضروب الحرمان ، إلى أن أكوّن ، مجلداً بعد آخر ، مجموعة تامة تقريباً من التقارير السنوية ، من المجلد رقم ١ إلى المجلد رقم ٤٨ ، التي تغطي أبهى فترة من حياة مكتب الأتولوجيا الأمريكية . ولم يخطر ببالني أن هذا المكتب نفسه سيدعوني إلى واشنطن بعد ذلك ببضعة أشهر ، للمعاونة في مشروع عظيم آخر ، هو : المجلدات السبعة **للدليل هنود جنوب أمريكا** .

ومرت السنون ، ولكن على الرغم من الزمن المنصرم ومن مشاركتي المؤقتة في أعمال **مكتب الأتولوجيا الأمريكية** ، فإن آثاره لم تفقد شيئاً من اعتبارها في نظري ! فأنا احفظ له احتراماً واعجاباً يشاركني بهما زملاؤنا في العالم بأسره . وبما ان ذكرى ميلاد جيمس سميتسون المائتين تصادف السنة التي يزول فيها المكتب ( مع أن عمله يستمر بتسمية جديدة ) ، فإن اختيار الوقت يبدو موفقاً لتوجيه التحية ، في آن واحد ،



إلى ذكرى مؤسس معهد سميتسون وإلى المكتب الذي كان من اعظم ابتكارات هذه المنشأة الشهيرة .

إن المكتب الذي أنشئ في عام ١٨٧٩ ، حرّر ، أولاً ، الأتولوجيا من وصاية الجغرافيا والجيولوجيا بعد أن كانت قد بقيت تحت سلطتهما إلى ذلك الحين . ولكنه على وجه الخصوص أحسن الإفادة من الظروف غير العادية المتمثلة في وجود عشرات القبائل الأهلية على بعد بضعة أيام وأحياناً عدة ساعات من المدن الكبيرة ، وقام بذلك بطريقة دعت أتولوجياً معاصراً إلى أن يكتب أن « ضروب وصف العادات والثقافات التي نشرها المكتب تتصف بمثانة وغنى في الملاحظة يضاهيان أحدث الأعمال الأتولوجية » ( لينهارت ، ص ٢٤٥ ) . وكذلك نحن ندين للمكتب بوضع البحث على مستوى نحاول دائماً الاقتداء به وإن كنا لم ننجح في باوغه إلا نادراً .

وثمة ما هو أكثر من ذلك : إن التقارير « الكبيرة » الثمانية والأربعين ، وبعض التقارير التي تلتها ، والنشرات التي تقارب المائتين ومطبوعات ميسيلانيوس ، تضم ركاماً عجيباً جداً من النصوص الأهلية والملاحظات الميدانية التي لم يكدها أحد يلمسها بعد إنقضاء قرن ، أو ما يقارب القرن ، على بداية المشروع . فكيف نفهم ، والحالة هذه ، كون هذه الوثائق النفيسة جداً مهمة في أيامنا هذه ؟ .

يقرب اليوم الذي تكون فيه آخر الثقافات البدائية قد زالت من على سطح الأرض ، والذي نتبين فيه ، وإنما بعد فوات الأوان ، أن معرفة الإنسان غدت بذلك وإلى الأبد محرومة من أسسها التجريبية . وكما كان الشأن فيما يتعلق بماضي حضارتنا ، سيئذ عندئذ باحثون عديدون ، طوال قرون ، ماني وسعهم لفحص منشورات مكتب



الأنثولوجيا الأمريكية وتحليلها وشرحها ، تلك المنشورات التي أحسنت حفظ ثقافات أمريكية هندية تفوق ما نملك منها حول أية حضارة خالية أخرى ، فضلاً عن كمية المخطوطات غير المطبوعة الموجودة في حوزة المكتب . وإذا نجحنا ذات يوم بتوسيع حدود نزعتنا الإنسانية الضيقة بحيث تضم جميع أشكال التعبير التي أمكن أن تنتجها الطبيعة البشرية ، أو هي قادرة على إنتاجها — أمل البشرية الوحيد في مستقبل أكثر إشراقاً — فسيكون ذلك بفضل مشروعات كمشروع مكتب الأنثولوجيا الأمريكية . ومع ذلك لم تخطر ببالي فكرة اعتبار آثاره ، من الآن فصاعداً ، متعلقة بالماضي ، بل على العكس ، يجب علينا جميعاً نحن ودائرة الأنثروبولوجيا ، التي تراث وظائف المكتب وامتيازاته ، أن نستلهم بالاندفاع نفسه من نجاحاته العظيمة للقيام بمهام الغد .

جرت العادة أن تتكلم بعض الأوساط عن الأنثروبولوجيا ، بشيء من الكياسة المتعالية ، وكأنها علم في سبيله إلى الزوال لأن الشعوب البدائية التي تشكل موضوع دراستها التقليدي ، آخذة في الزوال السريع . ولكي تبقى الأنثروبولوجيا ، كما يقولون ، يجب أن تتخلى عن البحث الأساسي وتتحول إلى علم تطبيقي : فتنصرف عندئذ إلى مشكلات البلدان المتخلفة وإلى المشكلات التي تطرحها المظاهر المرضية في حياة مجتمعاتنا الخاصة ودون أن يتجاهل المرء أهمية هذه النماذج من البحوث ، يبدو لي أن ثمة بحوثاً كثيرة لاتزال ، وتبقى زمناً طويلاً ، تتطلب أن نقوم بها في الخط التقليدي . ذلك أن دراسة الشعوب المسماة بدائية إنما ينبغي أن تحظى بأولوية مطلقة بسبب كونها ، على وجه الدقة ، مهددة بالفناء في أجل قصير على وجه التقريب .



وعليه ، لم يفت أوان المضي في هذا السبيل . كان فراز رقد أعلن في درسه الافتتاحي في جامعة ليفربول عام ١٩٠٨ ، اقتراب الأنثروبولوجيا الإبتاعية من نهايتها . فما الذي شاهدناه منذ ذلك الحين ؟ اهتر العالم بحرين عالميتين وبما رافقهما من تطور علمي وتقني ، ونتج عن ذلك انهيار ثقافات أجنبية عديدة مادياً ومعنوياً . ولكن هذه الكوارث اقترنت بنتائج من نموذج واحد . فقد أسهمت الحرب العالمية الأولى ، إذ أرغمت مالبينوسكي على مشاركة أهالي جزر تروبرياند حياتهم بصورة ربما كانت أكثر دواماً ووداً مما توقع ، إسهاماً غير مباشر بادخال الأنثروبولوجيا في عهد جديد ؛ وأسفرت الحرب العالمية الثانية عن نتيجة غير مباشرة أيضاً ، هي أنها فتحت على البحث الأنثروبولوجي هذا العالم الجديد ، المؤلف من داخل غينيا الجديدة ، بسكانه البالغين من ٦٠٠,٠٠٠ — ٨٠٠,٠٠٠ نسمة ، الذين تطرح مؤسساتهم على الأنثروبولوجيين مشكلات جديدة ، وترغمهم على إعادة النظر في تلك التي من آرائهم النظرية كانوا يحسبونها أفضل ثباتاً . كما أن نقل العاصمة الإتحادية إلى وسط البرازيل ، وإنشاء الطرق والمطارات ، في مناطق نائية من البلاد ، كشفت عن وجود قبائل صغيرة منعزلة في أمكنة كان الظن متجهاً إلى عدم وجود سكان أصليين فيها .

ومن المؤكد أن هذه هي الفرص الأخيرة ، ولا سيما أنها لاتستطيع أبداً تعويض مشاعر الكره والنقمة التي يوحى بها أندراس الشعوب المسماة بدائية في العالم أجمع ، والناجم بصورة مباشرة أو غير مباشرة عن هذه الأحداث . فمن أصل ٢٥٠,٠٠٠ أسترالي من سكان البلاد الأصليين ، في بداية القرن التاسع عشر ، يبقى ٤٠,٠٠٠ ، يقاسي معظمهم الجوع ، ويضنيهم المرض ، وتهدهم ، في صحاراهم ،



الإستثمارات المنجمية ، وميادين التجارب الذرية وحقول رماية الصواريخ . وبين ١٩٠٠ و ١٩٥٠ حذف أكثر من ٩٠ قبيلة من خريطة البرازيل ، وثمة ثلاثون قبيلة تقريباً لاتزال تعيش فيها بصورة مؤقتة ، في عزلة نسبية ؛ وانقرضت في الفترة نفسها خمس عشرة لغة من لغات أمريكا الجنوبية . والأمثلة كثيرة .

ومع ذلك لا ينبغي للأنثروبولوجيا أن تستسلم لليأس . صحيح أن مادة دراساتها تنقلص ، ولكننا نحسن استخدامها بفضل معارف متنامية قياساً على معارف سلفنا ، وبفضل تفكير نظري يستفيد من دروس الماضي ، وتقنيات ملاحظة أدق . ويقل تدريجياً ما يحتاج إلى دراسة . ولكن دراسة هذا الباقي تتطلب مزيداً من الوقت وستعطي نتائج أغنى مما كان الشأن منذ عهد قريب . لقد تعلمنا تفتيش هذه « المشاكي » الثقافية واستكشافها ، هذه المشاكي التي راحت المعارف التقليدية تلجأ إليها ، والتي توفر لها ملجأ مؤقتاً ضد هجمات الحضارة الصناعية : لغة ، قرابة ، علم نبات اتنولوجي ، علم نبات حيواني ، إلخ .

ومع ذلك ، فمستقبل الأنثروبولوجيا مهدد اليوم بزوال المجتمعات الأخيرة ، التي ظلت وفيّة حتى النهاية لنمط حياتها التقليدي ، زوالاً مادياً . والحال أن ثمة نوعاً من التطور ، يلاحظه المرء في بعض أجزاء العالم ، كآسيا وأفريقيا وأمريكا الأنديّة ، الداخلة في مجال الأنثروبولوجيا حتى الآن يشكل خطراً ربما كان أيضاً أكثر اتصافاً بأنه مباشر . والمقصود مناطق ذات كثافة سكانية عالية ، وهذه الكثافة آخذة في الزيادة لا في التناقص . فالخطر الذي تشكله هذه المناطق على دراساتها هو ، إذاً ، زوعي لا كمي : ذلك أن هذه المجموعات السكانية الكبيرة تتحول تحوّلًا سريعاً ، وأن ثقافتهم تقترب من ثقافة العالم الغربي ، فتخرج



بذلك من دائرة اختصاصنا . وليس هذا كل شيء ، لأن هذه الشعوب أصبحت أقل تسامحاً إزاء إخضاعها للاستقصاء الأثنوغرافي ، كما لو كانت تشك ، عند دراسة اختلاف معتقداتها وعاداتها عن معتقداتنا وعاداتنا ، في أننا نود إعطاء هذه الاختلافات قيمة إيجابية ، ونوقف تطورها ونبقيها في حالتها الراهنة .

إذاً ، يظهر وضع الأنثروبولوجيا المعاصرة بمظهر غريب . ثمة شعور عميق بالإحترام نحو أشد الثقافات اختلافاً عن ثقافتنا كان قد أوحى لها بالمذهب المسمى « النزعة النسبية في الثقافة » . وإذا بهذا المذهب يلقي استنكاراً شديداً من الشعوب نفسها التي كان يُعتقد بأنه وُضع مراعاة لها . أضف أن هذه الشعوب تعتنق قضايا نظرية تطورية قديمة وحيدة الخط ، كما لو كانت تفضل ، بغية الإشتراك بصورة أسرع في فوائد التصنيع ، اعتبار نفسها متخلفة بصورة مؤقتة بدلاً من مختلفة ولكن بصفة دائمة في هذه الحال .

بذلك يفسر الحذر من الأنثروبولوجيا التقليدية ، الذي يلاحظ في بعض بلدان أفريقيا وآسيا . فالإقتصاديون وعلماء الاجتماع ، يُستقبلون فيها بحفاوة ، ولكن الناس فيها يحتملون الأثنولوجيين على مضض ، مع أنهم لا يغلقون الأبواب في وجوههم . إذاً ، لماذا نخلد عادات وأعرافاً قديمة ، وإن بتدوينها فقط ، هي مذمومة على أية حال ؟ لأنه كلما قلّ اهتمامنا بها ، أسرع في الزوال . وحتى لو كان زوالها غير محتم ، يحسن إغفال الحديث عنها ، خوفاً من أن يتبين بعضهم في الخارج أن الثقافة المحلية لم تتخذ مكانها بصورة تامة في عهد الحضارة الحديثة كما حسب بعض أعضائها أو أوهموا به . ألم نستسلم نحن أنفسنا ، في بعض فترات من تاريخنا ، للأوهام ذاتها ، ونضطر فيما



بعد لمضاعفة جهودنا من أجل الإرتباط ثانية بماض رغبتنا من قبل في قطع جذوره ؟ ونحن نتمنى أن يستفيد آخرون من هذه العبرة القاسية : إن مسؤولية كل شعب تكمن في محافظته على ماضيه ، ليس إزاء نفسه فقط ، بل نحو البشرية بأسرها أيضاً . ويترتب على كل إنسان أن يحول بينه وبين الفناء قبل وعي أصالته وقيمه وعياً تاماً وترسيخ ذكراه . ذلك صحيح بصورة عامة ، ولكنه أكثر صحة في حالة هذه الشعوب التي تجد نفسها في وضع يمتاز بأنها لاتزال تعيش ماضيها ، في الوقت الذي يرسم فيه ، بما يتعلق بها ، مستقبل مختلف .

فكّر بعضهم يجعل الأنثروبولوجيا أقل قسوة على ضحاياها ، فاقترحوا عكس الأدوار . فلو سمحنا — إذا تجرأت على القول — لأولئك الذين كنا على سبيل الحصر ندرسهم حتى الآن دراسة اتنوغرافية ، أن يقوموا بدراستنا على هذا الصعيد نفسه ، لتولّى كل منا بدوره المهمة السهلة . وما دام لا يحتفظ أحد بها بصفة دائمة ، يزول مبرر إحساسه بالدونية . وقد نخرج من ذلك بفائدة إضافية تكمن في أن نتعلّم على نحو أفضل معرفة أنفسنا من خلال نظر الغير ، وهذا التبادل في المنظورات قد ينفع العالم بأسره .

هذا الحل ، على سلامة قصده ، يبدو ساذجاً وعسير التطبيق بصورة منهجية . ذلك أن المشكل الذي نواجهه ليس بالبساطة والسطحية اللتين تتصف بهما المسألة التي يتقن حلها أطفال يحبون الحصام ولم يألفوا بعد اللعب معاً ، بتطبيق القاعدة الأولية : « أعزني لعبتك وسأعيرك لعبتي » . بل المقصود شيء آخر تماماً ، بما يتعلق بشعوب يأخذ بعضها من بعضها الآخر مظاهرها المادية وأنماط معيشتها وحتى عدم المساواة الذي تتسم به علاقاتها .



حتى لو كانت الأنثروبولوجيا تتطلع إلى هذا المركز ، لن تفلح أبداً في أن تكون عاملاً نزيهاً كعلم الفلك الذي يتعلق وجوده بتأمل موضوعاته من بعيد . لقد نشأت الأنثروبولوجيا من صيرورة تاريخية ، استبعد خلالها قلة من البشر باقي البشرية كلها ، وشاهد ملايين الضحايا البريئة سلب مواردهم وتهديم معتقداتهم وتقويض مؤسساتهم قبل ذبحهم بوحشية واستعبادهم وتعرضهم للأمراض وأوبئة لاتملك أجسامهم أية مقاومة ضدها . الأنثروبولوجيا بنت عهد من العنف ؛ وإذا أصبحت قادرة على تكوين نظرة موضوعية عن الظواهرات البشرية لم تكن تتوفر قبلاً ، فهي تدين بهذه المزية الأبيستيمولوجية لحالة فعلية متمثلة في ادعاء قسم من البشرية بحق معاملة القسم الآخر على أنه أشياء .

سوف لا يخيم النسيان على مثل هذه الظروف قبل وقت طويل . ولا يمكن العمل كما لو لم توجد قط . العالم الغربي لم ينشئ الأنثروبولوجيا بسبب قدراته الفكرية الخاصة ، بل لأن ثقافات أجنبية ، عاملناها على أنها مجرد أشياء ، كانت تتمتع بالتالي بإمكانية أن تدرس على أنها أشياء . كنا لانحس بأنها تعيننا ، ولكننا لانستطيع اليوم العمل كما لو كنا لانعنيها ، وعلى نحو مباشر جداً . وليس ثمة تكافؤ بين موقفنا منها وموقفها منا ، ولا يمكن أن يوجد مثل هذا التكافؤ .

ينتج عن ذلك مايلي : لكي تتمكن الثقافات المسماة بالأمس أيضاً أهلية ، من اعتبار الأنثروبولوجيا بحثاً مشروعاً ، وليس أثراً من آثار العهد الإستعماري أو من سيطرة اقتصادية تطيل هذا العهد . لا يكفي أن يبدل اللاعبون المعسكر بالتناوب ، فيما تظل اللعبة الأنثروبولوجية على حالها . الأنثروبولوجيا هي التي يجب أن تتحول تحولاً عميقاً إذا كانت تريد أن تواصل عملها في ثقافات قامت علة وجود الأنثروبولوجيا



على دراستها ، لأن تاريخ هذه الثقافات يظل منيعاً في غياب الوثائق المكتوبة .

تكمّن المشكلة الآن في سدّ هذه الثغرة ، بدلاً من مواربتها كما في السابق ، بواسطة مناهج بحث خاصة . فالأنثروبولوجيا التي يمارسها أعضاء الثقافة التي تنوي دراستها ، تتخلّى عن صفاتها المميزة وتقترب من علم الآثار والتاريخ وفقه اللغة . ذلك أن الأنثروبولوجيا هي علم الثقافة المنظورة من الخارج ، فيما تستطيع شعوب ، تبلغ حياتها المستقلة وتدرّك أصالتها ، أن تطمح بصورة طبيعية إلى حق دراسة ثقافتها بنفسها أي من الداخل . وفي عالم يتعرض إلى هذا القدر من التحولات الكبيرة ، سوف لا تعيش الأنثروبولوجيا ما لم ترض بالفناء لتبحث بمظهر جديد .

وهكذا ترى الأنثروبولوجيا نفسها ، اليوم ، أمام مهامّ قد يحسبها بعضهم متناقضة ؛ ولكنها قد تكون كذلك فقط إذا كان يجب الشروع بها في كل مكان معاً . فحيث تميل الثقافات الأهلية إلى الزوال مادياً ، إلى جانب بقائها سليمة أيضاً على الصعيد المعنوي في جزء منها على الأقل ، سيواصل البحث الأنثروبولوجي بالطرق التقليدية ؛ وسيحاول الاستعجال دون توفير الوسائل له . وبالمقابل ، حيث تكون الشعوب عديدة أو أنها تتطور ، فيما تتجه ثقافتها نحو ثقافتنا ، سينبغي على الأنثروبولوجيا ، المنقولة تدريجياً إلى عائق الأهليين علماء الشعب موضوع الدراسة أن تبني أهدافاً ومناهج شبيهة بتلك التي أثبتت جدارتها منذ عصر النهضة في دراسة ثقافتنا الخاصة مثلما أتقنا نحن ممارسة هذه الدراسة .

لقد اضطر مكتب الأنثولوجيا الأمريكية ، والحالة هذه ، إلى مواجهة هذه الضرورة المزدوجة ، منذ بداياته الأولى ، بسبب الظروف



الخاصة المحيطة بهنود أمريكا الشمالية : منهم بعيدون ثقافياً ، وقريبون جغرافياً ، وتحركهم إرادة قوية للحياة على الرغم من جميع المحن التي فرضت عليهم . فعندما كان المكتب يقوم باستقصاءاته الأنثوغرافية الخاصة ، شجع بعض الأهالي على التخصص في شؤون قومهم في مجالات علم اللغة ، وفقه اللغة ، والتاريخ . ومصير الكنوز الثقافية في إفريقيا وآسيا وأوقيانوسيا إلى الضياع مالم يتبع هذا المثل ، ويتم التوصل إلى إيقاظ عشرات المواهب والميول ( التي يجب عليها أن توقظ بدورها مئات أخرى ) لدى أشخاص من وزن فرانسيس لافليش ، ابن أحد زعماء أوماها ؛ وجيمس موري ، من سكيدي باونيه ؛ وجورج هونت ، من كواكيوتل ؛ وكثير غيرهم ، ممن انتسب بعضهم إلى المكتب رسمياً ، مثل لافليش وموري . فكيف نكرم نضوج العقل والبصيرة الذي يتصف به هذا العدد القليل من الرجال والنساء الذين أحسنوا إرساء أسس الدراسات الأمريكية في هذا الوقت المبكر ، إن لم يكن بالجد في نشر ثمرة دروسهم على باقي العالم ؟ .

لايعني ذلك رجوب الاكتفاء باضافة وثائق أخرى من النموذج ذاته إلى الوثائق المتوفرة إلى مالا نهاية . ثمة أمور كثيرة يجب انقاذها ، والمهمة على درجة من الالحاح بحيث قد نستسلم إلى استئثار هذه المهمة بنا دون أن نلمح حدود تطور علمنا : فالانثروبولوجيا تتطور بصورة نوعية ، فيما تزداد : في الوقت نفسه ، كتلة الوثائق التي تجمعها . وهذا التطور نفسه قد يمنحنا الثقة بمستقبل دراستنا . لقد ظهرت مشاكل أخرى لم تلق اهتماماً حتى الآن . ومع ذلك يجب حلّها ، كتلك التي طرحها تفاوت مرونة المردود في المحاصيل الاستوائية . والعلاقة بين كمية العمل المطلوب والمردود ، بما يتعلق بكل محصول منها . ففي الواقع



يتعذر فهم الاهمية الاجتماعية والدينية التي تحظى بها زراعة الانيام.. في أراضي ميلانيزيا كلها بدون ادخال مرونة المردود الاستثنائية في الحسبان : ذلك أن المزارع الذي يخشى جني محصول يقل عن حاجته ، يضطر إلى غرس مساحة أكبر ، أملاً في الحصول على كفايته . غير أن المحصول الوفير قد يتجاوز التقديرات بحيث يتعذر استهلاكه بأكمله؛ فيخصص عندئذ اغاية أخرى ، مثل عروض الاعتبار والمبادلات الاحتفالية . وفي هذه الحالة وحالات عديدة أخرى . تكتسب الظاهرات الملاحظة دلالة أغنى ، إذا تم التعبير عنها في آن واحد بمصطلحات مدونات أكثر عدداً وأشد تنوعاً من المدونة أو المدونات التي كان ينبغي الاكتفاء بها قبلاً .

تبرز بذلك شبكة تامة من التعادلات بين الحقائق التي تتمكن الانثروبولوجيا وحدها من الطموح إليها وبين الحقائق التي تتوصل إليها علوم أخرى تقدمت في طرق موازية لطرقها : لا علم الاقتصاد الذي استأنست قبل قليل فحسب ، بل وكذلك علم الاحياء ، والديموغرافيا ، وعلم الاجتماع ، وعلم النفس ، والمنطق الصوري . ذلك أن أصالة أبحاثنا إنما تظهر على خير وجه من خلال هذه المقارنات والمطابقات المتبادلة .

دار مؤخراً نقاش طويل لمعرفة ما إذا كانت الانثروبولوجيا أشد انتماء إلى الدراسات الانسانية أم إلى العلوم الطبيعية . وتلك مسألة مزيفة ، على ما يبدو لي ، لان خاصة الانثروبولوجيا تكمن في تمردها على هذا التمييز . فهي تعمل في موضوع التاريخ بالذات ولكنها لاتستطيع استعمال المناهج نفسها ، نظراً لافتقارها إلى المنظور



الزمني . مناهجها ، إذاً ، تقترب من مناهج العلوم المتجهة هي الأخرى  
شطر التزامن دون أن تجعل بالضرورة من الإنسان موضوع دراستها .  
وكما هو الشأن فيما يتعلق بكل مشروع يتوخى أن يكون علمياً ،  
تميل هذه المناهج إلى اكتشاف خصائص ثابتة وراء الخصوصية والتنوع  
الواضحين اللذين تتصف بهما الظاهرات موضوع الملاحظة .

هل سيقول بعضهم إن هذا الهدف يحوّل الأنثروبولوجيا عن وجهة  
نظر تاريخية وذات نزعة إنسانية ؟ بالعكس تماماً . فالأنثروبولوجيا  
الفيزيائية هي أكثر فروع الأنثروبولوجيا شبهة بالعلوم الطبيعية ، ولهذا  
السبب . إنه لا مرّ ذو دلالة أنها إذ تحسّن مناهجها وتقنياتها ، تقترب  
من منظور ذي نزعة إنسانية ولا تبتعد عنه .

كان البحث عن الصفات الثابتة يؤول تقليدياً ، في نظر الأنثروبولوجي  
الفيزيائي ، إلى البحث عن عوامل مجردة من القيمة التكوينية ، وفي  
الواقع كانت هذه العوامل هي الوحيدة التي ينبشنا حضورها أو غيابها  
بالحدود العرقية التي كان يظن بعضهم أنها تقسم البشرية . على أن يقين  
زملائنا بوجود مثل هذه العوامل راح ينقص تدريجياً . إن مورثه  
الـ Sahlénia ، التي كانت تعد لوقت طويل واحداً من هذه العوامل ،  
ستفقد هذه الخاصية نهائياً ، فيما لو أكسبت ، كما هو مقبول اليوم  
عادة ، شكلاً خبيثاً من أشكال الملاريا مناعة نسبية . وعليه . فقد أثبت  
ليفينغستون بنجاح أن الأنثروبولوجيا الفيزيائية ، بتخليها عن ورقة  
راجحة على صعيد تاريخ تخميني آجل ، فازت بورقة راجحة ثانية على  
صعيد تاريخ مشخص وعاجل هو التاريخ الذي يمارسه المؤرخون . ذلك  
أن انطواء المؤرثة المشار إليها على قيمة تكوينية إنما هو الذي ، على وجه



الدقة . يتيح لنا ، إذا جاز القول ، بأن نقرأ في خريطة توزعها في افريقيا تاريخ هذه القارة وهو يتكوّن ، وبوضع سلسلة من العلاقات المتبادلة بين هذه الخريطة التكوينية وبين خرائط توزع اللغات والملاح الثقافية الاخرى . مالمالذي يمكن استنتاجه من هذا المثال ؟ ثمة خصائص ثابتة ، تتوارى على المستوى السطحي الذي ساد الاعتقاد بادراكها فيه لتظهر ثانية على مستوى اعمق ويتمتع بمردود وظيفي أكبر ؛ وهي لاتفقد قيمتها الاعلامية في هذا السياق ، بل تكسب فيه قيمة دلالية .

تلاحظ اليوم تطورات من النموذج ذاته في مجال الانتروبولوجيا كله . فقد بعث فوستر مؤخراً حياة جديدة في مشكل اعتقد كثير منّا باضمحلال أهميته ، مشكل أصل مخرطة الفخاري . وذلك باثبات عدم أيأولة مثل هذا الاختراع إلى طريقة آلية جديدة أو أداة مادية خاصة يمكن وصفها موضوعياً ومن الخارج . يتعلق الامر على الاصح برسم اختزالي دينامي أو بمبدأ قادر عل ايجاد عدد كبير من الاجهزة المختلفة بعضها بدائي وبعضها أكثر اتقاناً . ولقد حاولت في نسق آخر - نسق دراسات القرابة - الاشارة إلى عدم وجوب وصف المنظومات تبعاً لسماتها الخارجية - من ذلك عدد الحدود التي تستعملها أو طريقة تصنيف جميع العلاقات الممكنة بين الافراد ، بغية مزجها أو تمييزها . ولكننا لانحصل بهذه الطريقة الاّ على تعداد النماذج والنماذج الفرعية تعداداً عقيماً ، ومجرداً من كل قيمة تفسيرية . يجب ، بالاحرى ، البحث عن طريقة عمل هذه المنظومات في اقامة هذه الصورة أو تلك من صور التضامن داخل الزمرة الاجتماعية ؛ وعندئذ نلاحظ أن تعدد المنظومات الظاهر يخفي عدداً صغيراً من المبادئ الاساسية والمشحونة بالدلالة .



وكذلك في مجال الدين والميتولوجيا ، ينبغي بذل بعض الجهود لتجاوز هذه السمات الخارجية التي يتسنى وصفها فقط ، والتي يصنفها كل باحث على هواه بمقتضى آراء مسبقة . وعندئذ نصل ، خلف تنوع الموضوعات الميتولوجية المحير ، إلى عدد قليل من الرسوم الاخترازية تؤول لإيها الاولى . ولكن قيمتها الاجرائية ، خلافاً لتلك ، تظهر بوضوح ، وفي الوقت نفسه تسمح دراسة كل ثقافة باستخلاص مجموعة من القواعد تساعد على تصنيف اساطير كان يحسبها بعضهم مختلفة تماماً فيما بينها ، في مجموعة تحوّل واحدة .

هذه الامثلة التي هي غيض من فيض ، تبرهن على اكتساب المشكلات التقليدية للانثروبولوجيا اشكالاتاً جديدة ، ولكنه لا يمكن القول إن أي مشكل منها محلول . إن الصفة التي تميزت بها الانثروبولوجيا دائماً بين العلوم الانسانية . هي التحري عن الانسان في نقطة تقع وراء الحدود التي كان الناس ، في كل عهد من عهود التاريخ ، يعزونها إلى البشرية . وفيما يتعلق بالعصور القديمة والعصر الوسيط ، كانت هذه النقطة من القرب بحيث لم تكن الانثروبولوجيا ممكنة ، لان كل ثقافة أو مجتمع كان يضعها على حدوده ، مستبعداً ، بالتالي ، جيرانه المباشرين . وفي أقل من قرن ، عندما تكون الثقافة الاهلية الحقيقية الاخيرة قد زالت عن سطح الارض ، وتصبح حواراتنا مع العقول الالكترونية فقط ، فان هذه النقطة ستصبح من البعد بحيث قد نرتاب في أن بعض الابحاث ، التي تزعم مع ذلك أنها متمسكة بالالهام الاول ، لاتزال جديرة باسم الانثروبولوجيا . بين هذين الحدين المتطرفين تقع الفرصة الوحيدة التي سنحت للانسان ، أو يمكن أن تسنح له ، لتأمل نفسه في مختلف الاشكال المشخصة لوجوده التاريخي ، ولحلّ المشكلات



التي تطرحها عليه هذه الاشكال وتلك التي يطرحها على نفسه ، مع اليقين أن هذه المشكلات ممكنة الحل فعلا ، نظراً لعلمنا سلفاً بأن الفروق السطحية بين الناس تخفي وحدة عميقة .

لنتصور للحظة أننا تلقينا نبأ من الفلكيين مفاده أن كوكباً مجهولاً يقترب من الارض ؛ وأنه سيبقى قريباً منها لعشرين سنة أو ثلاثين ، ثم يتوارى إلى الابد . فقد تبذل جهود ، عندئذ ، وتُنفق اموال لبناء تلسكوبات واقمار اصطناعية تخصص لهذه المناسبة العظيمة . ولكن الاتجب السرعة نفسها عندما يكون نصف البشرية ، الذي أنكرت هذه الصفة عليه حتى بالامس ، قريباً جداً من النصف الآخر ، بحيث لا تطرح دراسته أية مشكلات ، إذا استثنينا نقص الباحثين والمال وضيق الوقت اللازم للقيام بها ؟ لو واجهنا مستقبل الانثروبولوجيا من هذه الزاوية ، لبدا هذا البحث بالتأكيد أكبر الابحاث الاخرى أهمية وأكثرها عجلة . لان الثقافات الالهية تتفتت بسرعة أكبر من الاجسام المشعة . وسيبقى القمر والمريخ والزهرة على البعد ذاته من الارض عندما تكون هذه المرأة التي تمدّها لنا حضارات أخرى قد ابتعدت كثيراً عن اعياننا بحيث لا يتيح لنا بعد ذلك أية أداة قد نملكها ، مهما كانت معقدة وعالية الكلفة ، أن نراقب ولا حتى أن نلمح هذه الصورة عنا ، المعروضة أمام ناظرينا لوقت قصير ، والتي تكون قد هربت منا إلى الابد .

\* \* \*



## المفصل الخامس

### الريانة المقارنة

لشعوب من غير كتابة<sup>(١)</sup>

- ١٨٨٨ ٢٠ تشرين الأول إحداث درس حر باسم أديان الشعوب  
غير المتعدنة كاف به ، السيد  
ليون ماديليه .
- ١٨٩٠ ١٣ آذار تحويل هذا الدرس الحر إلى محاضرة  
كلف بها المحاضر السيد ليون ، ماريليه  
وبقيت باسم أديان الشعوب غير المتعدنة .
- ١٩٠١ ١٥ تشرين الأول وفاة السيد ليون ماريليه .
- ٥ كانون الأول تسمية السيد مارسيل موس محاضراً  
عوضاً عن السيد ماريليه .
- ١٩٠٧ ٢٠ آب تسمية السيد مارسيل موس مديراً مساعداً
- ١٩٤٠ ٣١ تشرين الأول تقاعد السيد مارسيل موس ، مدير  
الدراسات .
- ١٩٤١ ٢٢ آذار يسمى السيد موريس لينهارت مدير  
الدراسات ، عوضاً عن السيد مارسيل  
موس .

---

(١) مشكلات تاريخ الأديان ومناهجه ، متفرقات نشرها قسم العلوم الدينية بمناسبة الذكرى المئوية لتأسيس المدرسة التطبيقية للدراسات العليا ، باريس ، المطابع الجامعية الفرنسية ، ١٩٦٨ ، ص ١ - ٧ .



١٩٥٠ ٣٠ أيلول  
١٩٥١ ٢٥ كانون الثاني  
١٩٥٤ ٩ شباط

يحال السيد لينهارت إلى التقاعد .  
تسمية السيد ليفي شتراوس مدير  
الدراسات عوضاً عن السيد لينهارت .  
تأخذ الحاضرة اسمها الحالي .

شعورنا بضرورة تغيير اسم هذا الكرسي ، بُعيد دعوتنا لشغله في عام ١٩٥١ ، لا ينطوي من جانبنا على عدم احترام أو اخلاص لذكرى اسلافنا المشهورين : ليون ماريليه ، ومارسيل موس ، وموريس لينهارت . ولكن ، بفعل سمة من سمات العصر التي ما كان بوسعنا أن نكون غير مباليين بها ، حدث منذ السنة الاولى من تعليمنا أن بعض التقارير التي قدمتها أو قدمها باحثون عند عودتهم من مهامهم ، استدعت ملاحظات وتعليقات أو انتقادات صادرة عن مستمعين من وراء البحار ، على عجلة من امرهم لاعلامنا بانتمائهم إلى شعب كان موضوع الحديث ، وبعدم موافقتهم على هذا التفسير أو ذاك .

كان من غير المعقول في هذه الشروط أن نرعى تعاوناً بمثل هذه القيمة في ظل عنوان يسند إلى « شعوب غير متمدنة » أدياناً كانت تشكل موضوع الدراسة ، - حتى لو لم يكن لهذا الوصف من أهمية قبل خمسين سنة ، لدم وجود شخص مشارك ، من بين المعنيين ، يرى فيه ، خطأ أو صواباً ، فرقاً محزناً ، أو يطالب مجرد مطالبة بوجود عدم تعريف ثقافة ما بما ينكر عليها ، بل بما يصلح لتبرير الاهتمام بها . صحيح أن العنوان الجديد ، الذي يتعلق بشعوب من غير كتابة ، يتصف هو الآخر بطابع حرهاني ، غير أن غياب الكتابة في المجتمعات التي ندرسها ، فضلاً عن أن المقصود بذلك معاينة مادية لا تستلزم أي حكم قيمي ،



يبدو لنا - وهذا هو أحد موضوعات تفكيرنا الاساسية - أنه يمارس نوعاً من تأثير منظّم على تقاليد يجب أن تظل شفوية . هذه التقاليد تتلاءم مع بحث تجريبي ، يتطلب استقرار موضوعه استقراراً نسبياً ، على نحو أفضل مما تسمح به تقاليدنا ، التي تعمل كتلة معرفتها المجموعة في الكتب ، والمتزايدة باستمرار ، على تسريع التحوّل .

يمكن القول بالتأكيد عن تعاليم مستمر منذ ثماني عشرة سنة إن له تاريخاً الآن . وإذا نحن تأملنا تعليمنا بصورة استعادية ، نميز مروره بثلاث مراحل مُددها واحدة تقريباً . في المرحلة الاولى درس حول موضوع معلن ، شغل إحدى الساعتين الاسبوعيتين ( فيما خصصت الساعة الاخرى منذ البداية ، لاعمال الحلقات الدراسية التي تقدم في أغلب الاحيان على صورة عرض يُكلف به معاونون أو طلاب أو مدعوون وتتبعه مناقشة ) . وقد أتاحت لنا هذه الدروس أن نعدّ تدريجياً ، ونجرّب ، إن جاز القول ، على مستمعين أحرار ، مبادئ ومناهج التحليل ، التي تطبقها كتب عديدة صدرت منذ ذلك الوقت ، على التصورات الاسطورية والممارسات الدينية . وقد تميزت المرحلة الثانية بتطور المحاضرة إلى حلقة دراسية حقيقية ، كما تميزت بضروب من التوسع أتاحت لها أن تتضمن مشكلات ذات مظهر هامشي . غير أن المكان المتزايد المعترف به للاتنولوجيا بين علوم الانسان يمنعها من اهمال مسائل راهنة كتةنيات التوثيق الحديثة التي اتضحت ضرورتها ، بما يتعلق بها أيضاً ، أو كالمواقف التي اتخذتها الفلسفة المعاصرة ازاءها . وهكذا خصصت سنوات ١٩٥٩ - ١٩٦٢ لمناقشة استعمال الرموز التحليلية ، والبطاقات المثقبة ، والآلات الحاسبة في علومنا ، وكذلك لمناقشة العلاقات بين الاتنولوجيا والفلسفة على ضوء بعض المؤلفات



الحديثة . ولن نقوى على اهمال الجزء الاساسي الذي قدمه عندئذ علماء شباب ولا معون أمثال جان كلود غاردان ، الذي أسس بعد ذلك بقليل قسم التوثيق الآلي في المركز الوطني للبحث العلمي وأشرف على ادارته ، والمأسوف عليه لوسيان سباغ الذي لن يمحي اختفاؤه المأساوي . وإلى أمد طويل ، ذكرى الوعود التي كان يبشر بها . واخيراً قادتنا تعييننا في معهد فرنسا في عام ١٩٥٩ إلى تكثيف مادة التعليم في دروسنا ، وتخصيص جلسات المدرسة التطبيقية لاعمال الحلقات الدراسية التي هي في الغالب تقارير عن مهام قدمها باحثون ينتمون إلى مختبر الانتروبولوجيا الاجتماعية ( المنشأ في عام ١٩٦٠ ) أو إلى مؤسسات مجاورة . ومنذ بداية هذه المرحلة الثالثة ، نحو العام ١٩٦٢ ، اتجهنا بعزم نحو تخفيض عدد المستمعين الاحرار ، بحيث تحولت محاضرتنا الاسبوعية إلى مكان يجتمع فيه فريق ، تربط اعضاءه بعض الروابط من قبل ، يطلعون بانتظام على الاعمال التي انجزها كل منهم ، ويقارنون نتائجها . ولا جدال في أن هذا التعاون يستلزم ضرباً من الوحدة في الآراء لا يستبعد مع ذلك استقلالاً مذهبياً تاماً . والوحدة ناتجة عن رجوع المشتركين ، بقصد الاستلهام أو المناقشة ، إلى الافكار المبسطة في دروسنا الملقاة في المعهد ، وفي المناقشات ، الحامية جداً في الغالب ، التي تشكل القسم الاخير من كل حلقة دراسية . فاذاً ، ينطوي تلخيص هذه الموضوعات على شيء من الفائدة .

كانت أبحاثنا في البرازيل قد قادتنا إلى رفض مفهوم « البدائي » . إذاً ، لم تكن المجتمعات التي يلاحظها الانتوغرافي أكثر « بدائية » من الاخرى . وإذا كانت ، والحالة هذه ، لاتوصل إلى معرفة مراحل التطور البشري القديمة فما جدوى دراستها ؟ بالطبع . ليس لاطهار البدائي



وراء المتمدن . ولكن هذه المجتمعات ، بالقدر الذي تقدم به للانسان صورة عن حياته الاجتماعية ، صورة مصغرة ( بسبب اعدادها القليلة ) من جهة ، ومن جهة ثانية ، في حالة توازن ( ناجم عما قد يسمى قصورها الحراري ، الناتج عن غياب الطبقات الاجتماعية ، وعن تخلي هذه المجتمعات نفسها عن التاريخ تخلياً حقيقياً وإن كان وهمياً ) ، تؤلف حالات ممتازة : ففي مجال الواقعات الاجتماعية ، تسمح بادراك النمط فيما وراء الواقع ، أو على الاصح ببناء النمط بأقل الجهود بدءاً من الواقع .

غير أن طابع الحالة الممتازة المشار إليه لا ينتج قطعاً من الخصائص الملازمة للمجتمعات البدائية بقدر ما ينتج من الوضع الخاص الذي نجد انفسنا حيالها فيه . تلك هي المجتمعات التي تقدم ، بالقياس إلى مجتمع الملاحظ ، أهم الفروق . وعلى هذا النحو ، يضع الانتولوجي نفسه ازاء العلوم الانسانية الاخرى في موضع شبيه على وجه التقريب بموضع الفلكي وسط العلوم الفيزيائية والطبيعية . فقد اقتصر علم الفلك لمدة طويلة على معرفة اواية وسطحية بسبب بعد الاجرام السماوية ونسق حجومها ، الذي لا يُقاس بنسق الملاحظ ، رنةص وسائل ملاحظتها . ومع ذلك ليس من قبيل الصدفة أن اكتشف المجال الذي كان لابد أن تخطو فيه العلوم الدقيقة اولى خطواتها .

وبطريقة مماثلة ، تستطيع العقبات التي تواجه المعرفة الانتولوجية تقديم سبيل الوصول إلى الواقع . يكفي التسلم بأن الهدف الاخير ليس معرفة ماهي المجتمعات التي ندرسها ، كل منها لحسابه الخاص ، بل اكتشاف ماختلف به هذه المجتمعات فيما بينها . فالبحث عن الفروق التفاضلية يؤلف ، كما في علم اللغة ، موضوع الانتروبولوجيا .



ولكن الظاهرات الوثيقة الصلة بالموضوع ، هنا كذلك ، قد تفلت من استقصاء يود. التوقف عند الوقائع التي تتسنى ملاحظتها تجريبياً ، نظراً لأن هذه الظاهرات مؤلفة من علاقات . ففي تعليمنا في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا ، كما في معهد فرنسا ، من الضروري بالنسبة اننا إذن أن نمد طريقة الانماط إلى مجال مستغل استغلالاً قليلاً ، وكان اتجاهنا الاتنوغرافي يقود نحوه : مجال الميتولوجيا ، ولا سيما ميتولوجيا الامريكيتين .

منذ السنة الاولى وفيما بعد ( ١٩٥٠ - ١٩٥١ ، ١٩٥٨ - ١٩٥٩ ) ، كنا قد بينا . ان التصرفات الاحتفالية المتسمة بافراط ظاهرات كانت تتوزع في امريكا وفي امكنة اخرى من العالم أيضاً حول ثلاثة اقطاب ، ممثلة على التوالي بشخصيات « التشره » و « المجنون » و « آكل لحم الانسان » . إن كل وظيفة من هذه الوظائف الثلاث وجميع الاشكال المتوسطة تبدو ، والحالة هذه ، متلازمة مع بعض المواقف من الموتى . ذلك أن مجتمع الاحياء يسعى لاقامة علاقات سلمية أو عدائية معهم . ولكنها مثالية كذلك ؛ أو أنه يقيم علاقات واقعية ، ولكنها منقولة عندئذ إلى صعيد علاقات بين مواطنين واعداء .

ثم اضعفنا عندئذ الى نمذجة التصرفات الطقوسية نمذجة تصورات الروح ( ١٩٥٦ - ١٩٥٧ ) . وهذه التصورات الاخيرة تنتظم بين قطبين : قطب « سوسيولوجي » حيث أن الأرواح المنظمة في مجتمع على مثال الاحياء تبقى ، بصورة سرية ، متنجية ، وقطب ذي « نزعة طبيعية » حيث أن الروح ، التي يُنظر اليها من وجهة نظر الفرد ، تتحلل عندئذ الى مجتمع عضوي من الارواح الوظيفية ، التي تشرف كل منها على فعالية حيوية خاصة . وعندئذ يكمن المشكل الذي يتصف بأنه مناظر المشكل السابق وعكسه ، في تلافي نزعته الدائمة إلى التشتت .



ولقد حثنا هذا الترتيب ، ترتيب المفاهيم الاسطورية الكبرى ، على استئناف التفسير النظري لبعض الطقوس التي يدور حولها الجدل : كوفاد(١) -سارة، دفن مزدوج ( ١٩٥٤ - ١٩٥٥ : ١٩٥٨ - ١٩٦٠ ) .

وجهنا اهتمامنا ، في ١٩٥١ - ١٩٥٣ الى تحليل الوظائف المعقدة الذي توضحه بالمثل آلهة قبائل بويبلو في جنوب - غرب الولايات المتحدة . ويبدو أن هذه الآلهة تنتمي الى نمذجة تشتمل على مجموعات يمكن رصدتها في مكان آخر وكانت دراستها تعد بالخصب من ناحية الميتولوجيا المقارنة . وبذلك أثبتنا السمة ما قبل الكولومبية لوسيط يُنظر اليه بصورة عامة على انه استيراد حديث . وهذا الاله القضبي ، الذي نذر للرماد والاقذار ، سيد الحيوانات البرية والضباب والندى والثياب الفاخرة ، والذي يتأكد وجوده من المكسيك الى كندا ، يكشف ، على الرغم من انعكاس جميع الحدود بصورة منهجية انعكاساً يستبعد الاقتباس ، تطابقاً منتظماً حتى في التفاصيل مع شخصية اسند إليها دور أدنى على المسرحين الاوروبي والآسيوي ، هي شخصية سندرا . يبدو اذن أن التحليل البنيوي لاينجس في النزعة الشكلية، بل يفتح آفاقاً على مجال التاريخ والجغرافيا شريطة تحديد الوظائف والمصطلحات تحديداً مسبقاً وبصورة واضحة ( موضوع محاضراتنا ١٩٥٩ - ١٩٦١ ) . وما فتئت هذه القناعة توجه ابحاثنا اللاحقة حول التصورات الاسطورية ، حتى في اكثر مراحل هذه الابحاث تجريداً .

---

(١) - كوفاد : عادة بدائية منتشرة عند الولادة حيث ينزل الوالد عن الجماعة في أثناء وضع زوجته ويتظاهر بأنه يقوم بالوضع ، ويتضمن ذلك الصيام وعدم ممارسة أي نشاط وملازمة الفراش ، ويلاحظ بعض المحرمات التي من شأنها أن تؤدي إلى سلامة الطفل «م» .



يحسن العدول عن الشروع بمقارنات معجلة وعن الانطلاق في تأملات حول الاصول ، إلى تحليل الاساطير تحليلاً منهجياً بتحديد كل اسطورة منها بجملة نسخها المؤكدة ، واستبعاد كل فكرة مسبقة ، بذلك فقط يمكن الأمل في الوصول الى مرحلة يكون فيها الانسان واعماله في عداد الموضوعات التي تتطلب معرفة ايجابية . على أن القيام بذلك يستدعي تطبيق منهج دقيق جداً ، يرجع إلى ثلاث قواعد :

( ١ ) عدم وجوب تفسير الاسطورة على مستوى واحد . فليس ثمة شرح ذو امتياز ، لأن الاسطورة تقوم على إقامة علاقة بين عدة مستويات شرح .

( ٢ ) عدم تفسير وجوب الاسطورة منفردة ، بل في علاقتها باساطير أخرى تشكل معاً مجموعة تحوّل .

( ٣ ) عدم وجوب تفسير مجموعة اساطير بصورة منفردة : بل بالإسناد : ( ١ ) إلى مجموعة أخرى من الاساطير : ( ب ) إلى اتنوغرافيا المجتمعات التي تصدر عنها . ذلك أن الاساطير ، اذا كانت تتحول بالتبادل ، فان ثمة علاقة من النموذج ذاته توحد ، على محور عرضاني على محور هذه الاساطير ، مختلف الاصعدة التي تتطور عليها كل حياة اجتماعية . من اشكال الفعالية التقنية الاقتصادية الى منظومات التصورات ، مروراً بالمبادلات الاقتصادية والبنى السياسية والعائلية والتعبير الجمالية والعادات الطقوسية والمعتقدات الدينية .

ونصل هكذا الى بنى بسيطة نسبياً ، تسفر تحولاتها عن اساطير من نماذج شتى . وبهذه الطريقة غير المباشرة تسهم الانثروبولوجيا اسهاماً متواضعاً في اعداد هذا المنطق ، منطق الشخص الذي يبدو واحداً من



أكبر اهتمامات الفكر الحديث ، والذي يقربنا أكثر مما يبعدنا ، من صور الفكر الغريب جداً في الظاهر عن فكرنا .

ولا يمكن لصور الفكر هذه ان توصف بأنها « قبل منطقية » . فهي منطقية على نحو مختلف ، ولكن فقط في نطاق غلبة منطق ضيق جداً على الفكر الغربي لوقت طويل . وبدون أن تدعي الانتروبولوجيا أنها تسهم هي نفسها في تطوير الرياضيات . النوعية التي وسّعت منطقنا بتغليب شاغل الدقة على شاغل القياس ، تستطيع أن تعرض على عالم المنطق وعالم الرياضيات وثائق من نموذج تكفي اصالته لاستدعاء انتباههم .

كما بُذل . في المنظور نفسه ، جهد لدمج دراسة الاسطورة ودراسة مجموعة الطقوس . والنظرية الشائعة ، القائلة بتطابق حدود النظامين ( إما أن الطقوس يعرض الاسطورة في عمل وإما أن الاسطورة نفسها تبرر الطقوس بالشرح ) ، تؤول إلى الحالة الخاصة لعلاقة أعم : أي أن دراسة حالة معينة تظهر الطقوس والاساطير على أنها تحولات مختلفة لعناصر مماثلة ( دروس سنوات ١٩٥٤ - ١٩٥٥ ، ١٩٥٩ - ١٩٦٠ ) . وهكذا فان ميتولوجيا باونيه ، وهم من هنود السهول ، تعرض صورة معكوسة عن مجموعة طقوسهم ومتناظرة معها ، اذ ان التناظر المباشر يستقيم بالقياس إلى مجموعة طقوس القبائل المجاورة .

فالطقسي والاسطورة ليسا اذن صنوين دائماً ؛ وبالمقابل ، يمكن الجزم بأنهما يتكاملان في مجالات تتسم بسمة متممة . والقيمة الدالة لمجموعة الطقوس تبدو منحصرة في الادوات وفي الحركات : فهي



قرين لغة. فيما تتجلى الاسطورة على أنها «ماوراء لغة» (\*): فهي تستخدم القول استخداماً تاماً ، ولكنها تضع التقابلات الدالّة الخاصة بها في درجة من التعقيد اعلى من الدرجة التي يتطلبها اللسان عندما يعمل لغايات دنيوية .

إذاً ، يرجع منهجنا إلى افتراض تماثل في البنية بين مختلف أنساق الواقعات الاجتماعية وبين اللغة التي تؤلف الواقعة الاجتماعية على أفضل وجه . فجميعها تبدو لنا على أنها ظاهرات من نموذج واحد ؛ ولقد تساءلنا احياناً ( دروس سنوات ١٩٥٥ - ١٩٥٦ : ١٩٥٨ - ١٩٥٩ ) ما إذا كانت منظومات القرابة أو التصورات الاسطورية لشعبين متجاورين لا تقيم فيما بينها نمطاً من الصلات هو نمط الاختلافات في اللهجات نفسه .

ثمّة دراسات موازية ، جارية على مستويات مختلفة ، تسمح باستشفاف ملامح نظرية عامة عن المجتمع : منظومة تواصل واسعة بين الافراد والجماعات ، تميز داخلها طبقات عديدة : طبقة القرابة التي تدوم بتبادل النساء بين جماعات الانسباء ؛ وطبقة الفعاليات الاقتصادية التي يتم فيها تبادل السلع والخدمات بين المنتجين والمستهلكين ! وطبقة اللغة التي تتيح تبادل الرسائل بين افراد متكلمين . وبقدر ما يكون للواقعات الدينية مكان في مثل هذه المنظومة نرى أن أحد جوانب محاولتنا يقوم على تجريد هذه الواقعات من نوعيتها .

---

(\*) paralangage : من para اليونانية : بالقرب ، إلى جانب و langage

لغة . وقد اقترحنا مقابلها « قرين اللغة » .

و métalangage : من mēta : بعد ، تغير ، و langage ، لغة ،

أي « ماوراء اللغة » . ( م . )



والواقع أن الاساطير والطقوس يمكن معالجتها على أنها صيغ من التواصل : الآلهة مع الناس ( اساطير ) ، أو الناس مع الآلهة ( طقوس ) ، مع اختلاف واحد هو أن المتحدثين السماويين ليسوا شركاء كالأخرين في منظومة تواصل واحدة . فالإنسان يتصورهم على أنهم صور أو إسقاطات ( كلية أو جزئية ) لهذه المنظومة ، مما يدخل في النظرية اكراهاً اضافياً . ولكنه لا يفسد تناسقها ولا يحرف مبادئها .

يعتبر الانثوغرافيون أنفسهم راضين بسعر زهيد جداً عندما يحسبون أنهم نجحوا في الوصول إلى افكار سكان البلاد الاصليين خلف أفكارهم الخاصة المسبقة . وعندئذ تؤول ضروب الوصف في معظم الأحيان الى علم ظاهرات . ونحن نطامح إلى ادخال شرط اضافي في علومنا : هو اكتشاف دوافع المنظومة « الحقيقية » وراء الفكرة التي يكونها الناس عن مجتمعهم . وأعني الماضي في البحث الى ما وراء حدود الشعور .

ننتهي أخيراً الى معالجة مختلف اوضاع الحياة الاجتماعية داخل شعب واحد : واطواع المسنوى نفسه داخل شعوب مختلفة . على أنها عناصر تركيب واسع خاضع لقواعد التوافق والتنافر ، ميسراً بعض التسويات ومستبعداً أخرى ، ومؤدياً الى تحول التوازن العام كلما أثر تحريف أو ابدال في عنصر من هذه العناصر . وذلك مشروع كان محرّكه مارسيل موس ، بمعنى من المعاني ، منذ أن تسّم هذا الكرسي في عام ١٩٠٢ وإلى أن غادره في عام ١٩٤٠ . رثمة جزء على الأقل من آثار موريس لينهارت تحافظ على الاتجاه نفسه . ويمكن التنبؤ بثقة أن هذه المهمة ، التي تمت متابعتها منذ ثلاثة ارباع القرن تقريباً في الدار نفسها . وغالباً في قاعة الدرس ذاتها ، مع أخذ النتائج الحاصلة وما يبتقى للانجاز بعين الاعتبار . ستشغل خلفاءنا أيضاً لمدة طويلة .







النظيم لله عبادي

---







## معنى مفهوم النمط والاستعمال<sup>(١)</sup>

كتب السيد ميبوري — لويس مقالاً شيقاً ، وجّه لي فيه نوعين من الانتقادات : ذلك أنني تصرفت بالواقعات الاتنوغرافية ، في مرتين على الأقل ، واتبعت ، بصورة أعم ، منهجاً يراه ذميماً من الناحية « الأخلاقية » . أما المآخذ الأولى فليس لها اساس واقعي ، أو أنها ناتجة عن التباس بين الواقع الاختباري والنمط الذي كنت أحاول عرضه عن هذا الواقع . وأما الحكم القيمي فإنه بهذه الصفة لا يقع تحت التنفيذ ، وردّي الوحيد الممكن سيقوم على عرض المراحل المتعاقبة لمحاكمتي زيادة في وضوحها .

لتأمل أولاً ما اسميه ، للتبسيط ، تناقض وينباغو ( الانثروبولوجيا البنيوية ، ص ص ١٤٨ — ١٥٠ ) . هل يتجه الظن إلى امكان التغلب

---

(١) مترجم بتصرف عن الأصل الإنجليزي : « استعمال الأنماط السوسولوجية » . وهو رد على مقال ميبوري لويس : « تحليل التنظيمات الثنائية : نقد منهجي » الموجه ضد مقالي : « التنظيمات الثنائية هل هي موجودة ؟ » . وقد ظهر المقالان الأولان في : *Bijdragen tot de Taal- en Volken kunde, Deel 116, 1ne AFlevering 1960* p. 17-44 .

وصدر المقال الثالث في المجلة نفسها وأعيد نشره في آ.ب . فصل ٨ : *Deel 112<sup>r2</sup> AFlevering 1956* p. 99-128.



عليه اذا سلمنا بأن فئة من الرواة - رواة النصف الواقع في الاسفل - أهملت التقسيم إلى نصفين مجرد اهمال لان أخذه بالحسبان من وجهة النظر التي اتخذوها كان عديم الجدوى ؟ ولكنهم لم يكتفوا باهمال التقسيم . فبينما كانوا يستبعدونه من وصف قريتهم القديمة ، ادخلوا ثنائية أخرى . ليست سوسيولوجية بالتأكيد ، ولكنها ليست كذلك من صنف ايكولوجي بحث لانها تحل محل الثنائية الأخرى وتبدو ، من ثم ، على أنها تحول لها .

أذاً ، لا يكفي ، لاعادة انشاء مخطط القرية ، تركيب رسمين تخطيطيين كما لو كان كل منهما يقدم ، على طريقته ، صورة حقيقية مع أنها ناقصة . والعمل بهذا الشكل شبيه بما يؤخذ عليّ ، اعني « استعمال » الانماط . والمعطيات التجريبية الوحيدة المتوفرة لدينا عن قرية وينباغو القديمة عبارة عن مخططين مرسومين تتأكد تكامليتهما بطريقة مختلفة عن تلك التي يطيب لبعضهم أن يوحوا بها . فلا يمثل كل منهما جزءاً فقط من شكل إجمالي بحيث لا يكون أمامنا الا اللجوء إلى أحدهما لسد ثغرات الآخر . المخططان متعارضان وتعارضهما معطى اتنوغرافي ؛ ولا يحق لنا العمل كما لو لم يكن موجوداً .

بعبارات أخرى ، اذا كان التمييز بين قرية أهلة وأرض مقطوعة اشجارها ( وكذلك الشأن بما يتعلق بالتمييز بين أرض مقطوعة أشجارها وغابة محيطة ) غير ملائم في أحد الرسمين التخطيطيين ، فلماذا يصبح كذلك في الرسم التخطيطي الآخر ؟ ونحن هنا نصطدم بلغز ربما لانتوصل إلى حله النهائي ! وهذا سبب آخر لاتباع جميع الدروب التي تتيح الاقتراب منه . ومزية الدرب الذي اخترته تكمن في جدته على الأقل : ماهي النتائج النظرية التي تتضمنها فرضية تقول إن التقسيم السوسيولوجي



إلى نصفين ، من جهة ، والتمييز الايكولوجي ( ولكنه فلسفي أيضاً )  
بين ارض مزالة أشجارها ، من ميدان الثقافة ، وبين غابة برية ،  
من ميدان الطبيعة من جهة أخرى ، يحيل كل منهما إلى مجموعتين  
من الرموز تستعملان في تأدية رسالة واحدة ، ولكنها رسالة معرضة  
لالتواءات اضافية يفرضها عليها كل من المجموعتين من الرموز ؟

وهاهي نهوجنا باختصار أولاً ان أي قبيلة ، يتميز تنظيمها  
الاجتماعي بفكرها الديني بمبدأ التقسيم إلى نصفين ، تكشف عن صورة  
من الثنائية غير المتناظرة . هي الثنائية المشتركة في المركز . ثانياً ، تتجلى  
هذه الثنائية المشتركة في المركز بوضوح وفي الحالة المنعزلة . في مجتمعات  
كمجتمع جزر تروبرياندا ، حيث تتسنى ملاحظتها بمعزل عن النموذج  
الآخر . اذاً ، فالاعتراض بأن سكان تروبرياندا لا يعرفون التنظيم الثنائي  
بالمعنى الاتباعي يعني مجانبة المسألة : ذلك لأن وجود الثنائية المشتركة  
في المركز دون غيرها هو الذي يسمح على وجه الدقة بتعيين هذه الثنائية  
وتحديدها على أنها ظاهرة اتنوغرافية . ثالثاً ، تفتح لنا أمثلة يظهر فيها  
تعايش النموذجين بوضوح شديد ؛ من ذلك بورورو ، وتاميرا ،  
ومجتمعات اندونيسية ، حالت كثرتها دون تأمل كل منها على حدة ،  
وكان من الانسب أن نعرض نمطاً اجمالياً لها . وقد انتهينا عندئذ إلى  
ثلاث نتائج :

( ١ ) حيث يتعايش النموذجان يلاحظ وجود علاقة وظيفية  
بينهما .

( ٢ ) تفوق الصيغة المشتركة في المركز . من الناحية المنطقية ،  
على الصيغة المتناظرة .



٣ ) وبما أن الصيغة المشتركة في المركز تخفي منظومة من ثلاثة حدود ، فلا بد من وجود هذه المنظومة ، بطريق الاستنتاج ، في الصيغة المتناظرة . في حالة كامن على الأقل .

إذاً قد يكون من العبث وضع تقابل اختباري بين نموذجي الثنائية ، كما لو كان الأول يؤول إلى قيم رمزية تعكس بنية القرية ، فيما يؤثر الثاني « الحقيقي » وحده ، في اجزاء الزمرة الاجتماعية الواقعية . ذلك أن لهذا النموذج الاخير قيمة رمزية ايضاً ، وأن النموذج الأول لاينتج حقوقاً وواجبات أقل من النموذج الثاني . كنت ، بالعكس ، نويت تجاوز هذه الآراء الجزئية لواقع واحد ، بالبحث عن لغة مشتركة قد يسمح بترجمتها . إذاً : كان من الضروري السمو بصعيد الملاحظة الاختبارية للوصول إلى تفسير معمم لجميع ظاهرت الثنائية . وآمل ان اكون قد اثبت أن مثل هذا التفسير غير ممكن فحسب — اذ ان جميع الامثلة التي تفحصتها يمكن ارجاعها ، على الرغم من تباينها الظاهر . إلى خمسة تقابلات مزدوجة مركبة تركيباً مختلفاً ( أ . ب ص ١٧٧ ) — بل انه يوضح : حال التعبير عنه بهذه اللغة الوحيدة ، واقعة هامة ظلت خفية حتى الآن : الثنائية السوسولوجية لا توجد بالصورة الموصوفة فقط ، بل تفترض ايضاً وتخفي منظومة من ثلاثة حدود ، يشكل كل نموذج خاص من نماذجها الثنائية ( بمعنى الثنائية الواسع ، ولكنه المعنى الذي ينطوي ، في عداد ما ينطوي ، على التنظيمات المسماة بالتنظيمات الثنائية ) تبسيطاً واحداً في آن واحد .

ولا ريب في أن هذا التصور ( أ . ب ، ص ١٦٧ ) يبتعد قليلا ، كما كنت قد بذلت عناية للاشارة إلى ذلك . عن التصور الذي كان يستلهم



منه كتابي البنيات الأولية للقراءة . غير أنه لا يبغي إطلاقاً التمييز بين بنيات ثنائية وبنيات ثلاثية ، الذي كان قد احتل مكاناً كبيراً في هذا الكتاب ، لأن هذا التمييز يحافظ ، من الناحية العملية ، على نجوئه كله . يبدو فقط أننا ، إذ نعالج المنظومات الثنائية على أنها حالات خاصة لمنظومة ثلاثية ، نجد العذر لتبسيط النظرية العامة في التبادل تبسيطاً شديداً ، مثلما أكد ذلك بعض علماء الرياضيات الذين نوقش المشكل معهم . أضف أن هذه الطريقة في صياغة المشكل تبدو أنسب لمحاولات إعادة صياغة التاريخ ، ذلك أن « النواة » الثلاثية قد لا تكون ، في بعض الحالات على الأقل ، أبسط : من الناحية المنطقية من « الغلاف » الثنائي الذي يسترها فحسب . بل هي أقدم ايضاً .

ننتقل الآن إلى تشويهاات الواقع الاتنوغرافي المزعومة ، وإلى مسألة المحور الشمالي - الجنوبي لدى البورورو (١) ، قبل كل شيء إذا كان وجوده يناقض ملاحظات الساليزيين ، كما قيل ، فاني أخشى أن اكون قد أسأت فهم الرواة ، الذين كانوا يتحدثون مع ذلك عن هذه النقطة الخاصة بوضوح شديد . غير أن :

---

(١) تبدو الفقرات التالية ، اليوم ، غير ضرورية ، نظراً لأن الخلاف الدائر حول المحور الشمالي - الجنوبي ، الذي كنت قد اتهمت باختلافه ، تمت تسويته على أثر عثور كروكر عليه بصورة مستقلة في عام ١٩٥٦ ، في منطقة سان لورانسو : « لقد أيد رواتي رواة ليفي - ستروس بقولهم إن القرية كانت من قبل مقسمة ، تحقيقاً لبعض الأهداف ، إلى نصفين ، « الأعلى » و « الأسفل » ، على محور شمالي جنوبي يمتد وسط القرية . وهذا التقسيم غير مستعمل بالتأكيد لدى قبيلة بورورو المعاصرة » ( كروكر ، التبادل والهرمية بين بورورو الشرقيين ، الإنسان ، عدد خاص ، مجلد ٤ ، ١٤ ، آذار ١٩٦٩ ، ص ٤٤ - ٥٨ ) .



( ١ ) هذه الملاحظات صادرة عن جزء آخر من إقليم بورورو ،  
لم تكن قراه بالضرورة متبينة بالطريقة عينها ؛  
( ٢ ) منشورات كولباتشيني الأولى تتضمن مع ذلك معلومات  
في المعنى نفسه .

( ٣ ) أحدث وصف البيزيتي . تظهر شيئاً شبيهاً بالمحور الشمالي -  
الجنوبي وذلك بصورتين متميزتين : اولا ، ثمة محور شمالي - جنوبي  
حقيقي في بيت الرجال يفصل القطاعين المخصصين للنصفين ، ثم  
محور شمالي - جنوبي موجود بصورة مثالية داخل كل قبيلة ، ناتج  
عن الارتباط ، الذي تأكدنا على نحو مستقل من صحة وجوده ،  
بين « أسفل » وغرب ، من جهة ، و « أعلى » وشرق من جهة ثانية .  
واذا سلمنا بذلك ، فان الخلاف بين الوصفين يرجع في الحالة الأولى .  
إلى الاقرار بوجود المحور الشمالي - الجنوبي داخل بيت الرجال بصورة  
فعلية ، ووجوده خارجه بصورة نسبية ، فيما يوجد المحور الشمالي -  
الجنوبي ، في الحالة الثانية ، في الداخل والخارج معاً بصورة موضوعية .  
ولكي يرى بعضهم في ذلك تناقضاً منيعاً ، يجب أن يكونوا قادرين  
على الجزم ، من جهة ، بانه كان للبورورو بنية اجتماعية متجانسة  
تجانساً تاماً على امتداد كامل اقليمهم ، وبان المحور الشمالي الجنوبي ،  
من جهة ثانية ، حسبما كان يحدده الرواة في منطقة ريو فرملهو ، كان  
يفصل العشائر ، احدهما عن الاخرى ، تبعاً لوضعها التراتبي .

بصد النقطة الأولى ، يبدو التجانس مستبعداً . فقد كان البورورو  
قديماً يشغلون اقليماً كبيراً يقدر بنصف مساحة فرنسا ، وكان يمثل  
ايضاً ربع مساحته القديمة في العصر التاريخي ؛ ولم يكن ممكناً لمعدلات



النهر والانقراض ان تكون واحدة في كل عشيرة وكل قرية، ولاسيما اذا اخذنا بعين الاعتبار الخسائر الناجمة عن الحروب التي شنتها على القبائل المجاورة أو شنتها هذه القبائل نفسها عليها . لقد كان لكل قرية مشكلات ديموغرافية كان لابد لها من أن تسبب تغيرات جسيمة في عدد افراد العشيرة الواحدة إن لم يكن في عدد العشائر ، وكذلك في توزيعها حول ساحة القرية . فلم يستطع الساليزيون أن يؤثروا بتفصيل وضع كان عاماً ، في وقت ما ، على كامل امتداد الاقليم . حتى ان هذا الوضع لم يكن متحققاً حيث أقاموا في البداية . كما تكشف عن ذلك ضروب وصفهم القديمة التي تتسم بحس اختباري اكثر وضوحاً . لقد أتاح لهم جدهم الدؤوب ، طوال سنوات . وضع صيغة مثالية . نمط نظري صالح للدمج جميع انواع التغيرات على الصعيد المحلي . اذاً ، ليس ثمة مايدعو إلى الدهشة اذا كانت بنية قرية قد جرت ملاحظتها في عهد من العهود تختلف اختلافاً بسيطاً عن بنية قرى تمت ملاحظتها في عهد آخر وامكنة بعيدة . وأخيراً لايمكن أن يفوت على أي شخص اننا ، إذ نعمل في وثائق قيمة جداً تركها لنا الساليزيون ، وتضم صياغات جديدة ممتدة على عشرات السنين ، لنعلم على وثائق خام : بل نحن نستعمل نمطاً سوسولوجياً . وهذا ما نقوم به جميعاً ، شئنا او أبينا ، عندما ننكب على هذا النوع من المناقشة .

هل يقال إن الوصفين متعارضان وإنه كان ينبغي الاختيار بينهما بدلا من استعمالهما معاً ؟ لعل التعارض ينشأ فقط إذا كان اللفظي xabbuguiugue و xebbeguiugue . معنى واحد في ضروب الساليزيين القديمة ، والجديدة . وفي ضروب وصفي ؛ باختصار اذا كانا يعنيان دائماً « اعلى » و « أسفل » وينطويان على فروق



مطلقة . ذلك أن عشائر الغرب تكون عندئذ سفلى اطلاقاً وعشائر الشرق عليا اطلاقاً بدلا من وجود اسر « سفلى » وأسر « عليا » في كل عشيرة ، ويتعذر ، بالاضافة إلى ذلك ، دمج المظهرين (١) . على أن الشأن لم يكن كذلك على نهر فرميلو ، ولا على نهر غارساز ، وفق أقدم شهادات كولبا تشيني . ويحيل اللفظان ، برأيه وبرأيي ، إلى الطوبوغرافيا ويعنيان « من الاعلى » و « من الاسفل » حسب رواة كولبا تشيني ، ومن « عالية النهر » و « سافلة النهر » حسب رواتي . يتفق فقط ان الكلمتين المشار اليهما قد تنطويان في لغة بورورو ولغات أخرى ، على هذه المفاهيم الثلاثة وكان من السهل على بورورو تجنب هذه الالتباسات ولاسيما أنهم يملكون زوجين من الالفاظ المتباينة للتعبير عن اختلاف الوضع : بين « كبير » و « صغير » من جهة . و « أسود » و « أحمر » من جهة ثانية .

هل اخطأت عندما كتبت ان عشيرتين اثنتين تمثلان الابطال الاسطوريين لكل نصف من بورورو ؟ إن من الثابت قيام العشيرتين من أحد النصفين بذلك اليوم ، وقيام عشيرتين من النصف الآخر بذلك في الماضي . ولكن ، اذا كان دمج تحليل تزامني وتحليل تزميني يشكل خطأ اتنوغرافياً ، أفلا يرتكب ناقدي خطأ مماثلاً في استناده ، لتجنب تناقض وينباغو ، إلى حكاية اسطورية تفيد مشاركة النصف الاسفل بالزعامة او الاحتفاظ بها ، اي حكاية مماثلة لتلك الصادرة عن البورورو والتي كنت قد استندت اليها ؟

(١) هذا هو خطأ التفسير الذي ترتكبه موسوعة بورورو بهذا الشأن ، مجلد ، ص



ليس هذا كل شيء ؛ لاننا لانواجه في الحالتين تقابلاً بين الترتيب الترامني والترتيب الترميني . فلماضي الذي يرجع اليه المرء هنا ليس تاريخياً بل اسطوري ؛ ومحتواه ، بوصفه اسطورة ، مائل بالفعل في شعور الاهلين . وعندما تذكر اسطورة بورورو وقتاً اقترنت فيه عشيرتان من توغاريه ، بدلا من عشيرتين من سيرا ، بأبطال الثقافة ، فمن الممكن أنها رجعت إلى احداث قديمة سوف لانعلم حقيقة امرها ابداً . غير اننا بالمقابل نعلم جيداً ، في الوقت الحاضر ، بوجود علاقة فعلية بين العشائر التي تعاني الحرمان والابطال الثقافيين .

وفيما يخص الوينباغو الآن ، يخطيء من ينسب لي الفكرة القائلة باحتواء قريتهم قديماً على اثنتي عشرة عشيرة موزعة في ثلاث مجموعات . هذه الطريقة في عرض الامور لاندعي وصف القرية اتنوغرافياً مثلما وجدت فعلاً في الماضي . فقد كان ذلك عبارة عن رسم تخطيطي نظري معدّ لاعادة تنظيم معطيات اتنوغرافية لاتسمح ، من خلال ادراكها على المستوى الاختباري ، بظهور هذه الخصائص ؛ والا لكان المشروع بدون موضوع .

مامن أحد يستطيع الجزم بأن قرية وينباغو كانت مؤلفة قديماً من ثلاث مجموعات تحوي كل منها اربع عشائر . وكان ماافترحناه مختلفاً تماماً ، أي أن نهجاً استنتاجياً صرفاً كان يسمح ، في بعض الشروط ، بمعالجة ثلاثة امثلة مستعارة من مجتمعات متميزة ، بوصفها حالات تنتمي لمجموعة تحوّل واحدة ؛ وكان أحد هذه الشروط يكمن على وجه الدقة في تحليل قرية وينباغو بهذه الطريقة .

والمشجع كثيراً في الأمر ان يلاحظ المرء وجود معطيات اتنوغرافية



جاءت بصورة مستقلة تؤيد استدلالا حاصلا بالمحاكمة . ذلك أن ملاحظات رادان تثبت أن بعض الاهالي على الأقل كانوا يشاركونا التفسير الذي وضعناه عن البنية القروية ؛ إذأ ، لم تكن موجودة في ذهن الانثروبولوجي فقط . وعندما يفرض محتوى المعطيات الاتنوغرافية الواضح تفسيراً ما ، فلا يبقى شيء للبرهنة ، بل يكفي وصف ما يشاهد أو ما يرويهِ الرواة . وبالمقابل ، يتعزز التفسير الذي يبتعد عن هذه المعطيات الواضحة عندما يظهر محتوى الاساطير والتصورات الدينية ، الخ . ، المستتر توازياً بين المقولات الاهلية والمقولات الموضوعية بنتيجة تحليل نظري . كتب رادان ( ١٩٢٣ ، ص ٢٤١ ) : « قال راو . . . إن العشائر كانت موزعة في ثلاث مجموعات تقودها على التوالي عشيرة الطير — الرعد ، وعشيرة روح المياه ، وعشيرة الدب » . مما يقدم الدليل ، في حالة وينباغو ، على وجود منظومة ثلاثية ، على الأقل في الحالة الكامنة . وهذا يزيد على ما كنا نستطيع أن نتوقعه ، ولا سيما في منطقة من العالم ، لم يشر أحد قط إلى وجود منظومات ثلاثية فيها .

الحجة القائلة إن المنظومة الثلاثية لاتقوم بأي دور بالنظر إلى قواعد زواج وينباغو ، تجانب المسألة ، إذ أن إنشاء الرسم التخطيطي يظهر عدم زيف قاعدة الزواج الثنائية ، حتى في حالة منظومة ثلاثية . في الحقيقة ، إن فائدة الرسم التخطيطي الاساسية هي أنه يتيح لنا « رؤية » البنية في مظهرها الثلاثي ( سماء ، ماء ، أرض ) ، وفي مظهرها الثنائي ( أعلى وأسفل ) على السواء . كذلك فإن المحور الشمالي الغربي — الجنوبي الشرقي الذي يقدم لثنائية وينباغو ، وهذا ما يعترض بعضهم عليه ، سندها المكاني ، موجود في الرسم التخطيطي ، إذ أن هذا الرسم



يُظهر بوضوح تعذر الزواج إلا بين أعلى ( = سماء ) من جهة ، وأسفل ( = ماء + أرض ) من جهة ثانية .

أما فيما يتعلق بدائرة القرية ، التي يرفض بعضهم أن وجودها ملائم في رسم تخطيطي يمثل علاقات المصاهرة ، فيجدر ابداء ملاحظتين بهذا الشأن . أولاً ، وخلافاً لما يؤكد بعضهم ، ليست الرسوم التخطيطية خاصة بعلاقات المصاهرة فحسب ، بل تفيد ايضاً في بيان أن علاقات المصاهرة ، وتنظيم القرية المكاني ، والتصورات الدينية ، الخ . ، تشكل منظومة ، وأن كل مثال لا يختلف عن الامثلة الأخرى إلا بوظائف مخصصة هنا وهناك لكل مظهر ؛ وهذا ما تعبر عنه هذه الرسوم التخطيطية بتبديل هذه الوظائف في مختلف الازواض الطوبولوجية . بعبارة أخرى ، إن ما « يقوله » مجتمع بالفاظ علاقات المصاهرة ، « يقوله » مجتمع آخر بالفاظ تنظيم قروي مكاني ، وثالث بالفاظ تصورات دينية ، الخ .

ثانياً ، بما يتعلق بواقعات وينباغو التي اسأت معالجتها على زعم بعضهم ، يكفي أن أحيل القارئ إلى ملاحظات رادان المفيدة حول العلاقات بين البنية القروية والتنظيم العشيري . فاذا كانت بعض اساطير وينباغو تصور القبيلة كلها بشكل قرية كبيرة ، فلا يمكن تصور البنية الاجتماعية الاجمالية مستقلة تمام الاستقلال عن وحدة الاقامة . ورادان يشير بحق مسألة معرفة ما إذا كانت صيغة « الشريط » او القرية ، « التي تجعل كل مجموعة مقابل أخرى » ، لاتمثل التنظيم القديم ؛ ففي هذه الحالة ، وكما في مكان آخر من امريكا الشمالية ، ربما سبق التنظيم القروي البنية العشيرية ( رادان ، ١٩٢٣ ، ص ١٨٤ - ١٨٥ ) .



ولاجدوى من التوقف عند الانتقادات الموجهة إلى الرسوم التخطيطية الأخرى . فهي تخطط كالسابقة ، بين أنماط موضوعة بقصد التحليل النظري وتفسير المعطيات الاتنوغرافية ( بارجاع هذه الاخيرة إلى عدد قليل من العوامل المشتركة ) ، وبين وصف واقعات اختبارية كما تبدو أمام الملاحظ على الطبيعة . وفيما يتعلق بكثير من مجتمعات آسيا الجنوبية الشرقية ، يحسن القول ، وغالباً يصح القول ، إن النساء ، في نظام الزواج ، هن اللواتي ينتقلن وليس الرجال . ولكن ذلك لا يتناقض مع بقاء بنية المنظومة على حالها — وهذا ما يعرضه أحد الانماط المعممة عرضاً رائعاً — اذا كانت القاعدة مصاغة في الاتجاه الآخر ، مثلما تفضله مع ذلك بعض الشعوب . لا يعبر المحور الثلاثي في الاشكال ١٣ - ١٥ ( أ . ب ، ص ١٧٢ - ١٧٥ ) الا عن العمل بقاعدة زواج خارجي ، في منظومة زواج غير متناظرة . كما في منظومة متناظرة ، على الرغم من أن التقابل السوسولوجي الذي تفضي اليه يتجلى ، في الحالة الأولى ، بين الجنسين بصرف النظر عن الجماعة التي ينتميان إليها ، وفي الحالة الثانية بين الجماعات بدون تمييز بين الجنسين اللذين تشتمل عليهما .

وليس الزعم القائل بغياب المحور الشرقي - الغربي من الرسم التخطيطي المتعلق بالبورورو أقل خطأ . ولاريب في أن هذا المحور لا يظهر حيث يصفه الرواة ، اذ تبين أنهم في تصرفهم على هذا المنوال يستسلمون إلى تضليل منظومتهم الخاصة . فلا بد اذن ، لاعادة الوضع الواقعي على ما كان عليه ، من تمثيل المحور الشرقي - الغربي بشكل محور ثلاثي يفصل كل فرع من فروعه ثلاث جماعات تتبع كلياً قاعدة



زواج داخلي . والفرضية القائلة إن المحور الشمالي - الجنوبي يشكل  
العنصر الموحد في المنظومة ، واهية بالتأكيد : ليس لأنني ارتكبت  
بتأكيد وجود هذا المحور خطأ اتنوغرافياً ذلك ان بعضهم كان قد انصفني  
في هذا الاتهام ( راجع فيما سبق ص ، ٩٢ ، ملاحظة ١ ) ، بل لأنني  
أنا نفسي عرضتها كذلك واشترطت في الوقت نفسه التحقيق منها على  
الطبيعة قبل أخذها بعين الاعتبار .

الرسم التخطيطي المتعلق بالبورورو لايعطي صورة كاملة عن  
منظومتهم الاجتماعية : فلا يستطيع ذلك أي رسم تخطيطي ، وليس  
هذا الوضع هو موضوع الرسوم التخطيطية . ولكنه يمثل الاساسي  
على الأقل ، أي ، كما طُلب الينا ذلك ، أنه يمثل زوجاً من الانصاف ،  
من جهة . وثالثاً من الجماعات ذات زواج داخلي من جهة ثانية .  
والرسم التخطيطي لايدعي اظهار كل شيء ؛ ويكفي أن يبرز وظائف  
ماثلة كذلك في امثلة توضيحها رسوم تخطيطية أخرى ، على الرغم من  
ظهور هذه الوظائف في مجالات مختلفة من مجالات الواقع الاجتماعي  
فيما يتعلق بكل حالة مدروسة .

ولكن الخلاف الرئيسي انما يظهر للمأ بهذا الخصوص . فاذا كانت  
نتيجة دراستي قد اقتضت على البرهان على امكان تنظيم بعض العناصر -  
الغريبة في الظاهر ، والمستعارة من مجتمعات مختلفة ، في نموذج وحيد .  
فان مثل هذه البرهنة لاتخلو من الفائدة من الناحية السوسولوجية .  
وتكون قد ساهمت ، بالعكس ، في تحديد منهج يسمح بالبرهان على أن  
بعض العناصر المتنافرة في الظاهر . ليست كذلك حتماً . وعلى امكان  
اختفاء بعض الخصائص الثابتة المتألفة على نحو مختلف وراء التنوع المحير  
للواقعات التي تظهر أمام الملاحظة الاختبارية .



ويسمح لي القارئ أن أشير ، على سبيل الخلاصة ، إلى أي مدى تتصف الانتقادات التي يوجهها بعضهم إلى بانها تفضح الآراء المسبقة ذات النزعة الطبيعية التي سيطرت على مدرسة الانثروبولوجيا الانجائزية زمناً طويلاً . أنهم يؤكدون أنهم ينتمون إلى المذهب البنيوي ، بل يزعمون الدفاع عن المنهج البنيوي ضد اساءة استعماله له ، ولكنهم يبقون بنيويين على طريقة راديكليف - براون ، أي ، باحثين عن البنية على مستوى الواقع الاختباري وكما لو كانت جزءاً منه . وما أن يبتعد النمط المقترح ولو قليلاً جداً عن هذا الواقع الاختباري حتى يحس المرء احساساً مبهماً بالغش والغبن . ان بعضهم يتصور التحليل البنيوي على غرار لعبة الصبر التي لا يطلب فيها سوى العثور على طريقة تطابق القطع بعضها فوق بعض . ولكن القطع عندما تفصل بصورة تعسفية ، فلا يبقى هناك أية بنية . ولكنها لوقطعت ، كما يجري أحياناً ، بمشار آلي كان قد شوه مجراه بانتظام جذع شجرة محرز ، لكان للعبة الاحجية بنية ، ولكن هذه البنية سوف لا توجد على المستوى الاختباري ، نظراً لوجود شتى الطرق للتعرف على القطع المتوافقة . ومفتاح البنية سيكون في الصيغة الرياضية المعبرة عن العلاقة بين التعرجات الخاصة بالخزوز وبين السرعات الخاصة بدورانها : معلومات ليس ذات علاقة ملحوظة بالاحجية مثلما تبدو سطحياً أمام اللاعب ، مع أن هذه المعلومات هي وحدها التي تستطيع اجلاء اللعبة وتقديم منهج منطقي لحلها .

ومع ذلك كتب السيد ميبوري - لويس : « يتعذر تمثيل العلاقات الاجتماعية برموز شكلية ، كما يجري بصدد العلاقات الرياضية . وعلى ذلك لا تتسنى معالجة الانماط السوسيولوجية على غرار المعادلات



الرياضية » . ما المقصود هنا بعلاقات اجتماعية ؟ لو كان الأمر يتعلق بعلاقات مشخصة مثلما تدركها الملاحظة الاختبارية ، لقبنا ذلك بسهولة أكبر ولا سيما أننا تعلمنا في المدرسة الابتدائية عدم جواز جمع اجاصات وتفاعلات . وبالمقابل ، لو ميزنا بين الملاحظات الاختبارية والرموز التي تكون قد اختيرت للحلول محلها ، لما ادركنا عندئذ لماذا لا نستطيع المعالجة الجبرية لهذه الرموز — مثلاً تلك التي تعبر عن قواعد زواج — ، شريطة استعمالها بصورة صحيحة ، أن تعلمنا أموراً كثيرة عن طريقة سير عمل منظومة زواجية ، بابرار خصائص كانت منيعة بصورة مباشرة على الملاحظة .

الكلمة الاخيرة ولاريب يجب أن تكون دائماً للتجربة . ولكن التجربة المقترحة والموجهة بالمحاكمة تختلف عن التجربة الحام المعينة في البداية : فهذه الاخيرة لا يمكن ردها ابدأ إلى التحليل الذي يحاول تجاوزها . والدليل النهائي على أن للمادة بنية جزيئية مائل في المجهر الالكتروني الذي تسمح عدسته برؤية جزيئات حقيقية ؛ ولكن الجزيئات لا تصبح مرئية بالعين المجردة لهذا السبب . ولا يمكن أن ننتظر من التحليل البنيوي اكثر من تغيير الطريقة التي ندرك بها العلاقة الاجتماعية في مظهرها الشخص : ذلك أنه يساعدنا على فهمها فقط . واذا ماتوصلنا إلى فهم بنيتها ، فلن يكون ذلك على المستوى الاختباري حيث كانت في البداية ، بل على مستوى أعمق ظل خفياً حتى ذلك الحين ، هو مستوى المقولات اللاشعورية ، الذي قد يمكن أن نأمل في الوصول إليه بمقارنة مجالات ليس ثمة علاقات بينها على ما كان يبدو للوهلة الاولى . وهذه المجالات تشتمل من جهة على المؤسسات الاجتماعية حسب سير عملها في التطبيق ، ومن جهة ثانية على مختلف الوسائل التي بحسبها يحاول الناس ، في



اساطيرهم وطقوسهم وتصوراتهم الدينية ، أن يخنوا أو يبرروا التناقضات بين المجتمع الواقعي الذي يعيشون فيه والصورة المثالية التي يكونونها عنه .

إذاً ، يشكل القيام بتمييز واضح بين المجالين ، في البداية ، مغالطة منطقية ؛ ذلك أن دراستي عن التنظيمات الثنائية إنما كانت ، حول القيمة المطلقة لمثل هذا التمييز بالذات ، تفتح باب المناظرة ( أ . ب ، فصل ٨ ) . لقد كان المشكل المطروح حول معرفة ما إذا كانت هذه التنظيمات تمس دائماً أجزاء من المجتمع الواقعي أو كانت لا ترتد أحياناً إلى تجليات رمزية لهذا الواقع . وإذا كانت ضروب الوصف الموجودة في حوزتنا عن تنظيم البورورو الاجتماعي صحيحة ، فينتج عن ذلك ، كما اثبت في مكان آخر ( أ . ب ، فصل ٧ ) ، أن تقسيم القرية إلى نصفين قائمين على زواج خارجي يتعلق بنظام رمزي ، إذ أن نجوعه العملي يلقي نفسه نوعاً ما ملفياً بزواج داخلي فعلي . وبالمقابل ، فإن ثنائية قرية بورورو المشتركة المركز ، التي تضع الدائرة الدنيوية مقابل المركز المقدس ، جديرة بأن نعترف لها بمزيد من الواقع الموضوعي لأنه ليس ثمة ما يناقضها في المنظومة ، ولأن ثمة امكاناً بالتالي لشرح جميع نتائجها على صعيد الحياة الاجتماعية وعلى صعيد الفكر الديني معاً .

ومع ذلك لا تنفصح جميع امثلة التنظيم الثنائي مجالاً للملاحظات نفسها بصورة محتمة . ينتج عن ذلك أن اجزاء المجتمع الفعلي والتصورات الرمزية ليست بطبيعتها متباعدة بمقدار ما يحلو لبعضهم تأكيده . هذه



التصورات وتلك الاجزاء تتعلق إلى حد كبير برموز يمكن مبادلة وظائفها ومجالات تطبيقها . اذاً ، تتسنى معالجتها على أنها مظاهر منظومة كامنة تنطوي على قيمة تفسيرية أكبر ، مع أن الملاحظة الاختبارية ، وربما يجدر القول لأن الملاحظة الاختبارية ، لاتدركها ابداً اذا ما اقتصرنا على مجرد كونها ملاحظة اختبارية .

\* \* \*







## أفكار حول ذرة القرابة<sup>(١)</sup>

كتاب لوك دوهوش الحديث : ما سبب الزواج بها ؟ يستعيد نص دراسة ، نشرت سابقاً في مجلة النقد ( ع ٢١٩ - ٢٢٠ ، ١٩٦٥ ) ، تذكر بالاعتراضات التي كان زميلي ابداهها في ١٩٥٨ على مفهوم ذرة القرابة ، الواردة في مقال صدر في ١٩٤٥ واصبح فيما بعد الفصل الثاني من كتابي الأنثروبولوجيا البنيوية ؛ كما يدعم هذه الاعتراضات بمثال جديد . ولم يكن يتسع وقتي في عام ١٩٥٨ ولا في ١٩٦٥ لأن أوليها حقها من الاهتمام . ولكن ، لم يفت الأوان ، ونشر كتاب ما سبب الزواج بها ؟ يقدم فرصة جيدة للقيام بذلك . اذاً سأحاول اثبات أن اعتراضات لوك دوهوش - باستثناء خطأ مادي ونهني إليه وأخذته بعين الاعتبار ( أ . ب ، ص ٥٦ ، ج ١ ) - تستند إلى سوء فهم ، وانها تشرح ايضاً باهمال قاعدة اساسية من قواعد التحليل البنيوي اهمالاً مؤقتاً ، فيما أحسن استخدامها في ظروف أخرى ؛ أي أن

---

(١) الإنسان ، المجلة الفرنسية للأنثروبولوجيا ، مجلد ١٣ ، ع ٣ ، ١٩٧٣ .



التحليل لا يمكن أن يكفي أبداً بدراسة الحدود ، بل هو ملزم بأن يدرك ، ما وراء الحدود ، العلاقات التي توحيها . وهذه العلاقات وحدها تشكل موضوعه الحقيقي .

ماذا كان القصد من مقالي في عام ١٩٤٥ ؟ كان المقصود أن أبين ، ضد رادكليف — براون ومعظم اتنولوجيي جيله ، أن بنية من القرابة ، مهما كانت بسيطة ، لا يمكن أبداً أن تتكون بدءاً من اسرة بيولوجية مؤلفة من والدين واولادهما ، وانما تنطوي دائماً على علاقة مصاهرة ، معينة منذ البداية . وتنتج هذه العلاقة عن واقعة كلية ، من الناحية العامة ، في المجتمعات البشرية : فلكي يحصل رجل على زوجة ، يجب ان يتخلى له عنها ، بصورة مباشرة أو غير مباشرة ، رجل آخر ، هو في ابسط الحالات ، أبوها أو أخوها . هذا الاحتمال المزدوج كان يجب ان يكون كافياً للتوضيح بأن خال الأولاد المولودين من الزواج كان مدرجاً في تخطيطاتي على أنه القائم بوظيفة واهب المرأة وليس بسبب مكانه الخاص في سلسلة نسب . وهذا ما اشار إليه نص لاحق أيضاً : « إن بنية القرابة الأولية حقاً — ذرة القرابة لو أمكن القول — تتألف من زوج وامرأة وولد وممثل للجماعة التي أخذ الزوج منها زوجته » ( مؤتمر الانثروبولوجيين وعلماء اللغة بلومينغتون ، انديانا ، ١٩٥٢ ؛ في ( أ . ب ، ص ٨٢ — ٨٣ ) . ولم اذهب كما زعم ليتش ( ١٩٦١ ) : ٥٦ ) إلى القول بخضوع مصير الفتاة الزواجي ، في كل زمان ومكان ، إلى رقابة أنسابها من جهة أبيها ، بل كنت اثبت في البنيات الأولية للقرابة ( ط جديدة ، ١٩٦٧ ) أن هذه الرقابة تعود غالباً إلى خالها ، أي إلى ممثل من سلالة الأم . وهذه الظاهرة ، التي كنت قد ابرزت



ايضاً دلالتها البنيوية وأهميتها ، وصفها بعد ذلك في استراليا مؤلفون ( ميجيت ، هيات ، شايرو ) تصوروها أنها تشكل جدة ، صالحة حتى لفصل المنظومات الاسترالية ، على قول شايرو ( ١٩٦٩ ، ص ٧١ ، ٧٥ ) ، فصلاً تاماً عن منظومات آسيا الجنوبية الشرقية ، حيث كنت مع ذلك قد رصدتها في بداية الأمر .

حتى في المجتمعات التي يمارس فيها الانسباء من جهة الأب الرقابة الزوجية . من المعقول ان يقوم بها والد الزوجة مقام الأخ ، أو قريب أبعد اذا كانت المنظومة أشد تعقيداً من تلك المنظومات المختارة لدعم البرهنة ، وذلك على وجه الدقة بالنظر للبنية الطبيعية التي تتيح بعض المجتمعات ابرازها . فأن توجد مثل هذه البنيات البسيطة وان تظهر مباشرة في مواقف أضفيت عليها الصياغة الصورية بين أخ واخت ، زوج وزوجة ، أب وابن ، خال وابن اخت - مواقف تؤلف ازواجاً ويعبر عنها بعلاقتين ايجابيتين وعلاقتين سلبيتين - فان ذلك كان يكون مجموعة الحجج القوية جداً لصالح القضية . وبالطبع لم يسمح لي مقال في حدود مجلة أن أتجاوز هذه الامثلة . غير انني كنت احتفظ قصداً بحالة منظومات أشد تعقيداً ، وأطالب ، أمام كل حالة خاصة ، بتفحص فرضيتين : « الفرضية القائلة إن المنظومة تنشأ من تجاور بنيات أولية تجاوراً بسيطاً وإن العلاقة الحالية تظل بالتالي ظاهرة ظهوراً مستمراً ؛ والفرضية القائمة على تعقيد وحدة بناء المنظومة . . . حيث تفقد العلاقة الحالية سيطرتها . فقد تزول او تختلط بعلاقات أخرى ، في بنيات أشد تعقيداً أيضاً » ( أ . ب ، ص ٥٩ ) .

كان ما اقترحت تسميته ذرة قرابة ، أعني منظومة العلاقات المربعة



الزوايا بين أخ وأخت ، زوج وزوجة ، أب وابن ، خال وابن اخت ،  
يمثل في ذهني اذن أبسط بنية يمكن تصورهما أو حتى ملاحظتهما أحياناً .  
ولكنني كنت استبق بعناية حالة بنيات أخرى قد تنشأ من الحالة البسيطة  
بواسطة بعض التحولات ، كما هو الشأن تقريباً في العالم الفيزيائي ،  
حيث نجد أن ذرة الهيدروجين - أبسط الذرات التي يمكن ملاحظتها  
لأنها تتألف من الكترون واحد يدور حول بروتون واحد - لا تستبعد  
وجود ذرات أثقل ، ويتم التعرف عليها بهذه الصفة بشرط واحد هو  
انتماء جزئياتها إلى طبيعة واحدة ووجود ترابطات واحدة بينها .

ثمة سببان كانا قد دفعاني إلى أن أتفحص في البداية بنية أولية .  
أولاً ( ) : كانت هي وحدها التي تنطوي عليها مسألة الخالية كما صاغها  
راد كليف - براون ونويت مناقشتها . ثانياً ، وفي منظور أوسع ،  
كانت هذه البنية تتيح ، بطريقة تتصف بأنها أكثر ما يمكن اقتصاداً في  
الجهد ، أن تتمفصل العلاقات الثلاث إلى تكون القرابة ، « أعني :  
علاقة قرابة قائمة على الدم ، وعلاقة مصاهرة ، وعلاقة نسب » ( أ . ب ،  
ص ٥٦ ) ( ١ ) . وهذه العلاقات ينبغي أن تكون ماثلة دوماً ، غير أن

( ١ ) يحكم بذلك على ضعف انتقادات ليتش ، الذي يتدرع بترجمة مغلوطة ولم يتكلف  
عناء التحقق منها ( الطبعة الأمريكية تؤدي خطأ كلمة « filiation » الواردة في الجملة  
الواردة أعلاه بـ « descent » ، أي « descendance » بالفرنسية ) ، فيأخذ  
علي مأخذاً - « وهو أهمها في نظره » ( كذا ) - مفاده أنني خلطت المفهومين ! ويتابع  
مؤكداً أن قضيتي « تفترض كلية منظومات الخلف الوحيدة الخط » ويضيف « مما يعتبر  
باطلاً تماماً » ( ١٩٧٠ ، ص ١٠١ - ١٠٢ ) ؛ وإنما بدون أي اعتبار لما كنت كتبه :  
« أولاً ، ليست الخالية ماثلة في جميع المنظومات الأبوية والأمومية ، كما توجد أحياناً  
في منظومة لا تدخل في عداد هذه المنظومات » ( أ . ب . ، ص ٥٠ ) . فلم نندش إذا ذهب  
بعض الباحثين الشباب اليوم ، استناداً إلى هذا المثال ، إلى رفض بعض النصوص بالإعتماد  
على ترجمات مغلوطة وبيانات خداعة ، بدون الرجوع إلى الأصل . . .



الحدود التي توحيدها يمكن أن تتغير أو تتعدد . وعلى ذلك أقول ان  
اول الامثلة الثلاثة التي استند إليها لوك دوهوش ، وهو مثال لامبومبو ،  
غير مقنع وأنه اذا كان كذلك فهو يؤيد قضيتي أكثر مما يضعفها .  
وأما المثالان الآخران ، المستعاران من موندوغومور وليليه ، فيوضحان  
هذه الحالات المعقدة التي لم أقو على نسيان وجودها . انه الامر يثير  
الاهتمام على وجه الخصوص ، اذن ، ان نبحث ، فيما اذا كان ممكناً ،  
بالنسبة لهذه المجتمعات ، بناء ذرة القرابة إلى جانب احترام الخصائص  
الاساسية التي كنت قد ذكرتها ، وفي كيفية القيام بذلك .

\* \* \*

المعلومات قليلة ، كما يشير لوك دوهوش ( ١٩٥٨ ، ص ٢٣٤ ) ،  
عن لامبومبو ، سكان وسط جزيرة ماليكولا في ارجيل هيبيريد الجديدة .  
ذلك أن المعلومات التي تركها ليكون مختصرة جداً بحيث أن الحالة  
لا تصلح للمناقشة . على أية حال ، يمكن التسليم ، في مقارنة أولى ،  
مشاركين لوك دوهوش رأيه ، بأن « العلاقة أ ب — ابن خالية من  
التكلف ، نظراً لأن من حق الابن عصيان أبيه ، في حين أن العلاقة  
خال — ابن اخت صارمة ، فالثاني يلتزم بطاعة عمياء للأول » ( المرجع  
نفسه ، ص ٢٣٦ ) . وتبدأ الصعوبة عند وصف المواقف الغالبة  
بين الأخ والاخت من جهة ، والزوج والمرأة من جهة ثانية ، في علاقاتهم  
المتبادلة .

نحن نقبل بسهولة بأن العلاقة أخ — أخت سلبية : ويقابل ويكون  
التحفظ الذي لا بد منه بين هذين الشقيقين بالصدقة الحرة والاليفة  
التي يلاحظها المرء في الجنوب لدى سينيانغ . رجل لامبومبو لا يدخل



إلى كوخ يضم اخته لوحدها ؛ بل يتكلم معها من عتبة الباب . ولا يستحسن قيام أخ واخت بنزهة معاً . ولو اضطررنا لاتباع طريق واحدة ، لشعرا بحرج وخشيا من أعين الناس . ومع ذلك ، فالأخ مسؤول عن أخته إلى حد ما ، وهو الذي يبيت في زواجها بعد موت أبيها ( ديكون ، ص ١٠١ - ١٠٢ ) .

أما وقد قدمنا ذلك ، فسيكون للمواقف بين الزوجين قيمة الرائد . فلو كانت ، كما يؤكد بعضهم ، بهذا القدر من السلبية ، لتعذر تطبيق المنظومة التي افترضتها ، نظراً لأنها تتطلب زوجين من المواقف ايجابي وسلبي على التوالي ، في علاقة ارتباط متبادل وتقابل ، تحافظ على توازن البنية . ولكن من الواجب فتح معترضة قبل ان نتابع الحديث .

إن لوك دوهوش ، إذ يأخذ على الإشارة الغريبة ، الموجبة او السالبة ، التي ألبستها لعلاقات ملونة بالازدواجية ( المرجع السابق ، ص ٢٣٦ - ٢٣٧ ) ، يجهل التحذيرات التي كنت اطلقتها بالمعنى نفسه : « يمثل الرمزان الايجابي والسلبي . . . تبسيطاً مفرطاً ، مقبولاً » على أنه ، على سبيل الحصر ، مرحلة من البرهنة . . . العلاقة بين شخصين تظهر غالباً ، في كثير من المنظومات ، ليس في موقف واحد ، بل في عدة مواقف ، تشكل اذا صح القول ، « رزمة » ( أب ، ص ٦٠ ) ان المحتويات التي يمكن تعيينها لهذه المواقف او تلك اقل اهمية ، هنا وهناك على السواء ، من علاقات التقابل التي يتبينها المرء بين ازواج من المواقف المزدوجة . وماهية هذه المواقف بذاتها ، والمحتويات الانفعالية التي تخفيها لاتقدم أية دلالة جوهرية ، من وجهة النظر الخاصة التي تضعنا المناقشة فيها . وفي النهاية ، لعلنا لانتاج حتى إلى



معرفة ماتكونه هذه المحتويات : فقد يكفي أن يكون الكشف عن علاقة تقابل بينها ممكناً بصورة مباشرة او غير مباشرة ؛ علاقة تكفي اشارتا (+) و (-) للتعبير عنها بالتضمن .

يلاحظ لدى لامبومبو ، والحالة هذه ، تقابل واضح جداً بين العلاقة أخ - اخت والعلاقة زوج - زوجة . ونحن نعلم ان العلاقة الأولى تتميز بتحفظ كبير ، من شأنه أن يسبب حرجاً شديداً لهما اذا شوهدا معاً . ونجاري ، اذا شئنا ، لوك دوهوش فنقول إن العلاقة بين الزوجين سلبية جداً ، استناداً إلى غيرة الزوج الشديدة من جهة . ، ومن جهة ثانية إلى تحريم ذكر الكنية بينهما ؛ تحريم يتصف مع ذلك بأنه أقل الزاماً لدى لامبومبو منه لدى سينيانغ . غير أن العلاقة الزوجية تنسم على نحو خاص بانعدام الحشمة ، وهي بهذا المعنى تشكل زوجاً من التقابل مع العلاقة أخ - أخت . فالفتاة التي تحب رجلاً تستطيع المبادرة إلى ارسال ايها أو أخيها لحس النبض لدى أخت الرجل المحبوب . أما اذا كانت المرأة أرملة فالوسيط يصبح عديم الجدوى ، وقرنك التمهيديات لمبادرة المعنيين . ويحس بعض الرجال نحو امرأة او اثنتين بعواطف هي من القوة والاتقاد بحيث يأبون الحصول على زوجات أخرى . وحتى في حالة زوجات عديدات ، تكون احداهن « مقربة » إلى زوجها . وعندما يكون هذا الاخير متعدد الزوجات ، يجب عليه توزيع نفسه بالعدل بين جميع نسائه . فاذا اتفق أن هجر إحداهن ، فإنها تعبر ، في كل مكان ، عن سخطها ، مذكرة بتوفر الرجال الخليقين بارضائهن . وتغار النساء من بعضهن بعضاً غير عمية ، ولايخشين تسوية نزاعاتهن الحميمة علناً . ولايندر أن يرغب زوج ، مرهق بالغيرة ، في جذب انتباه اصحابه ، ويعرض نفسه لسخريتهم

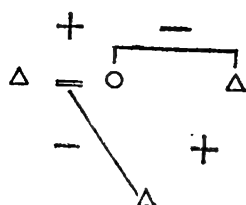


( ديكون ، ص ١٠٣ - ١٠٤ ، ١٥٩ - ١٧١ ) . اذاً ، تسود علاقات الزوجين غير عمياء ومتبادلة ، يظهر انها في كل مناسبة وبدون أدنى رصانة : « يتفق غالباً أن تُلهب امرأة أعضاء زوجها التناسلية ، إذا أهملها ، بقراص مزجع جداً » ( ديكون ، ص ١٧٠ ؛ لاكما يقول هوش : « تضرب فرجها بالسوط . . . احتجاجاً » ، هوش ، ١٩٥٨ ، ص ٢٣٥ ) .

وهكذا يمكن تحديد العلاقة أخ - أخت بحشمة كبيرة ، والعلاقة زوج - زوجة بانعدام الحشمة . وأما العلاقتان الأخريان ، اللتان تقومان هذه المرة بين رجال ، فتتصفان بالصرامة في الحالة الاولى ، وانعدامها في الحالة الثانية ، أو بالتبعية أو الاستئلال المتبادل ايضاً . هذه السمات الاخيرة تتفق مع وصف ديكون تماماً : « مادام خال الصبي على قيد الحياة ، فني وسعه أن يأخذ مايشاء من أموال خاله ، ولكنه يدين له ، بالمقابل ، بطاعة عمياء » . وخلافاً لما يجري لدى سينيانغ ، للرجل ملء الحرية عملياً في اطاعة أبيه أو عصيانه ، ولكن أوامر خاله تتمتع بقوة القانون . فاذا قال لابن اخته : « لنذهب إلى الحرب » ، فانه يتبعه ولو عارض أباه ذلك . ولكن الرجل الذي يود منع ابنه من مرافقة خاله يجب عليه أن يلجأ إلى وسائل أكثر حزمًا . وبالمقابل ، اذا طلب مساعدة ابنه في القتال ، ومنعه خاله من ذلك ، فان الفتى يمثل لهذا الاخير ويبقى في القرية . ولكن علاقة الرجل بخاله ، على الرغم من التزامه بطاعة هذا الاخير طاعة تامة ، تتحدد بالمصادقة المتبادلة أكثر مما تتحدد بسلطة هذا وتبعية ذاك . يرى ابن الاخت في طاعة خاله واجباً ، ولكنه يعتبره في الوقت نفسه « شخصاً لطيفاً » ( المرجع نفسه : ص ١٠١ ) .



وهكذا يبدو ، من ناحية عاطفية ، أن علاقة الأخ والأخت بالقياس إلى علاقة الزوجين شبيهة ، ربما من ناحية عاطفية أخرى ( وليس من المؤكد انهما تختلفان ) بعلاقة الاب والابن قياساً على علاقة الخال وابن الأخت . ومع مراعاة التحفظات الموضوعية لتجنب التبسيطات المتسرعة ، يمكن تمثيل منظومة المواقف بتخطيطية تتفق مع الفرضية الابتدائية .



شكل (١)

\* \* \*

حالة موندوغومور نهر يثوات ، رافد سيبك في شمال غرب غينيا الجديدة ، تطرح مشكلات أخرى . فالعلاقات أخ - أخت ، زوج - زوجة ، أب - ابن ، سلبية في رأي لوك دوهوش ، والعلاقة الايجابية الوحيدة هي علاقة الخال بابن اخته . ومع ذلك يكفي اتباع ضروب وصف العالم الاتنوغرافية الميدانية الرائعة ، مارغريت ميد ، خطوة فخطوة ، للتأكد من أن موندوغومور يوضحون بالمثل حالة إحدى هذه البنيات المعقدة التي كنت - وأنا افكر فيهم على وجه الدقة ( أ . ب ، ص ٥٠ ، ع ١ ) - قد أخذت احتمالها بعين الاعتبار . أنها تضع العمدة إلى يسار الاب وتضاعف الولد الناتج عن الزواج إلى



ابن وبنت ، في الجيل التالي ( أ . ب ، ص ٥٩ ) ، فيما يظهر الحدود في الجيل الأعلى . ان تفحص البنية الكلية ، بدلاً من تشويها بهدف اختزالها ، هو الشرط الوحيد لكي يبرز اسلوب بنائها ويميز المرء خصائصها .

نحن نعلم أن موندوغومور يملكون منظومة خلف أصيلة ! فالرجل ينتمي إلى خط ( موندوغومور يقولون « حبل » ) أمه نفسه ، فجده لأمه ، فأم جده لأمه ، الخ . ، فيما تنتمي المرأة إلى خط أبيها نفسه ، فجدها لأبيها ، فوالد جدتها لأبيها ، الخ . بعبارة أخرى ، قاعدة الخلف امومية بما يتعلق بالصبيان ، وأبوية بما يتعلق بالبنات ، بحيث يكون للأخ والأخت وضعان نسيان مختلفان . فاذاً ، تسود صلات حميمة وعلى وجه خاص بين الأب وابنته ، من جهة ، والأم وابنها من جهة ثانية ، حتى أن كلا من الوالدين يستدعي أن ينام والولد المعاكس لجنسه في السلة — الناموسية التي يأوي إليها ليلاً كل فرد من افراد موندوغومور .

الزواج الطبيعي يتم بالمقايضة . والأم ، المتضامنة مع ابنها ، ترى في ابنتها وسيلة للحصول له على زوجة . ولكن الوالد يطمح إلى الاحتفاظ ببناته لمقايضتهن بزوجات اضافيات ، الامر الذي يسبب تنافساً شديداً بينهما يصل إلى حد العداوة ؛ وتجتهد الوالدة باذكاء هذا الشعور بما تقوله لابنتها من كلام . وكذلك يوجد التنافس بين الاخوة ، من حيث ان كلا منهم يحاول الاستئثار باخواته لمبادلتهم بزوجات . اذاً ، في مثل هذه المنظومة ، يشعر الأخ واخته بانفصالهما منذ الطفولة ، ويشعر الابن بانفصاله عن ابيه ، والبنت عن امها . وأما الزوجان ، فيغديان مشاريع متناقضة حول مستقبل اولادهما ، تظهر فيما يبذل كل منهما



من جهود لانماء شعور الحذر لدى الولد من الجنس المقابل ( ولكنه المرتبط به ارتباطاً مباشراً حسب قاعدة الخلف ) تجاه الوالد الآخر .

وبالعكس ، يقيم الصبي علاقات ودية مع خاله ، ويلتجئ إليه عندما يتنازع مع أبيه . وهكذا تجاه عدة علاقات سلبية - بين الاب والابن ، والام والبنت ، والأخ والأخت ، والزوج والزوجة - لا يمكن أن نضع على ما يبدو ، باستثناء علاقة الأم بابنها ، والاب بابنته ، اللتين لا تردان في رسومنا التخطيطية الأولى ، سوى علاقة إيجابية واحدة : هي علاقة الخال بابن اخته . ولكننا ، إذ نتابع استدلالنا بهذا الشكل ، نهمل علاقات أخرى توضحها ضروب وصف مارغريت ميد ، ولا يمكن أن نتجاهلها .

اولاً) : لا تقدم علاقة الخال بابن الاخت سمة معيارية دقيقة : « توجد غالباً علاقات ودية بين صبي وخاله . ولاريب في أنهما لا ينتميان إلى جيل واحد . ولا إذ ، فئة تملك حقوقاً عقارية واحدة . ومع ذلك فالخال مستعد دائماً لمنح ابن اخته ملاذاً اذا واجه صعوبات مع أبيه » ( ميد : ص ١٣٢ ) . وتتابع المؤلفة معتبرة أن التضامن الاتفاقي ناجم عن التوتر السائد بين أخ الزوجة وصهره : « عندما يساعد الخال ابن اخته ضد أبيه ، يتصرف بطريقة منطقية . يعتبر خال الصبي نسبياً قريباً جداً منه . بحيث أنه يقوم بملقوس تقديم التبران بدون تعويض عن ذلك » ( المصلد نفسه ) . اذاً ، تقدم علاقة الخال وابن الأخت سمة مشتقة ؛ فهي من نموذج العلاقة التي تنشأ أحياناً بين الخال وبنت اخته ، ولكنها أقل وضوحاً : « اذا حدث أن رزق والد بعدة أبناء وحرّم من بنت ، وحرّمته امرأته من اللجوء إلى اجراء التبني ، فانه



يحتفظ بطفل احدى اخواته لقاء المشاركة في اعالته . ولكن بما أن النظرية لاتساهل في الحصول على بنت بهذه الطريقة ، فان الالتماس يقدم قبل ولادة الطفل . وعندئذ يرسل الطالب بانتظام هدايا من الطعام لأخته الحامل ، ولكن يتفق الاّ يأتي الطفل ، باحتمال واحد من اثنين ، من الجنس المأمول . وعندئذ يجد الرجل نفسه ، وهو أب لعدة ابناء ، في وضع غير مريح ، لاضطلاعه بمسؤولية شبه ابوية حيال صبي آخر » ( ميد : ص ١٣٨ ) .

وسرعان مايتبين المرء أن هذا الصبي . الذي قوضت ولادته آمال خاله وكان مصيبة عليه . ليس الاّ ابن اخت هذا الحال : هذا الابن الاخت الذي يقيم معه في الاحوال العادية ، علاقات ودية . وهذا افضل برهان على أن هذه العلاقات تشغل مكاناً فرعياً بالقياس إلى العلاقات التي تنشأ بين الحال وبنت أخته « المحجوزة » نظراً لأنها ستقوم لديه مقام بنت ولأن العلاقات بين الأب والبنت هي أكثر العلاقات المعروفة لدى موندو غومور ودأ . ففي هذه المنظومة ، تعتبر العلاقة : خال - بنت أخت من نموذج العلاقة : خال - ابن اخت . ولكنها أكثر رسوخاً من هذه الاخيرة .

ثانياً ) : يتعذر ادراج علاقات الحال وابن الاخت في هذه المنظومة ، مالم ندرج فيها ايضاً العلاقات مع العمّة ، التي يضعها الوصف الاتنوغرافي على الصعيد نفسه : « يجب على كل ولد في موندو غومور أن يعلم بأن كل فرد يكون له خال ، أو عمّة ، أو ولد أخت ( بالنسبة للرجل ) ، أو ولد الاخ ( بالنسبة للمرأة ) . وكذلك ازواجهم . هو قريب يمزج معه ويتبادل معه الكلام اللاذع ويتهمه بتصرفات شاذة أو غير لائقة ويهدده باعمال عنف مختلفة ومظاهرات عدائية أخرى » (ميد ، ص ١٤٣ ؛



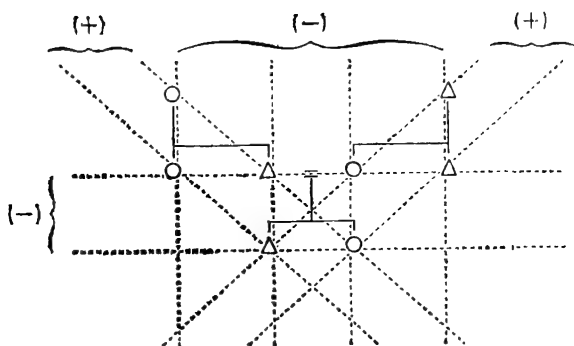
وكذلك ص ١٤٦ ) . إن التوازي بين العمة والخال ، في حالة احتفاظ رجل ببنت اخته ، حتى قبل ولادتها ، ليجعل منها بنته ، يجد تعزيزاً له في أن زوجة الخال الراضية ستصبح عمة هذه الفتاة نفسها ، اذا نجم عن الزواج . كما هو متبع نظرياً لدى موندوغومور ، متمايزة اخوات بين الرجلين . رأينا أن انتقال الحقيقي يقدم القرابين الطقوسية عن شخص ابن اخته ، دون المطالبة بمبالغ كبيرة كما هي العادة عندما يكون الكاهن قريباً ابعد . كما تقوم العمة بوظيفة مناظرة حيال ابن أخيها وبنته ، ذلك أنه يتوجب عليها ، في الاحتفالات ، رفع المحرقات الغذائية المفروضة على الاطفال إذ، سن الثانية تقريباً ( ميد ، ص ٢٤١ ) ( ١ ) .

كما لايسعنا . أخيراً ، اهمال شهادة مارغريت ميد المتعلقة بالصلات الوثيقة الموجودة بين اعضاء بعيدين في « الحبل » ذاته ، أي الجدة لأب بالنسبة إلى البنت ، والجد لأم بالنسبة إلى الصبي . كل واحد من هؤلاء الاحفاد يحمل اسم جده في الحبل ، وهو « مطابق له اجتماعياً » ويستعمل عندما يتوجه إلى اعضاء جيله الخاص عبارات القرابة نفسها التي يستعملها سلفه . وتتخذ مفقومة المصطلحات شكلاً دورياً : تكتمل حلقاتها كل ثلاثة اجيال . اذاً، تحتل الجدة لأب، والجد لأم مكاناً متميزاً في ذرة القرابة لدى موندوغومور ، كذلك العمة ازاء الأم ، والبنت ازاء الابن . وننتهي اذاً ، إلى الرسم التخطيطي التالي :

---

(١) وفي مراسلة شخصية ، تفضلت مارغريت بالإيضاح : يهب الخال جمجمة ماشية وتقوم العمة بثقب الأذنين ، ويهب الوالد خنزيراً لكل منهما بالمقابل .





شكل ( ٢ )

إن جميع العلاقات العمودية والافقية ، في هذا الرسم التخطيطي ، سلبية : علاقة الاب بالابن ، والأم بالبنت ، بما يخص العلاقات العمودية والأخ بالأخت ، والزوج بالزوجة ، واخ الزوجة بالصهر فيما يخص العلاقات الافقية . وبالمقابل إن جميع العلاقات المائلة ايجابية : أي العلاقات التي تطابق الحبلين الممتدين من الجدة لأب إلى بنت الابن ، ومن الجد لأم إلى ابن البنت ؛ وكذلك العلاقات التي تربط العمة بابن الأخ ، والخال ببنت الاخت ، دون أن تكون من الحبال . وعليه فقد تبين لنا امكان تقارب العلاقات الثانية والأولى ، واختلاطها في النهاية ، نظراً لحق الحال في الاحتفاظ ببنت أخته المنتظرة لتقوم لديه مقام بنت ، ولقيام العمة بطقوس رفع المحظورات الغذائية المفروضة على بنت أخيها وابن أخيها على السواء : مثلما يقوم الحال نفسه ، المرشح لدور والد بنت أخته ، اذا لم يكن له بنت . بطقوس تقديم القربان عن شخص ابن أخته مجاناً . ويقيم معه علاقات عاطفية الامر الذي يعد نسخة هزيلة من العواطف التي يحس بها نحو اخت الصبي عندما تصبح ابنته .



تطوي هذه الطريقة في تحليل المنظومة وعرضها على مزيتين .  
 أولاً : قاعدة الخلف المطبقة لدى الموندوغومور ، « المتعلقة بعجائب  
 المخلوقات والمتصفة بأنها نادرة » ( هوش ، ١٩٥٨ ، ص ٢٤٠ -  
 ٢٤١ ) . تتضح عندما نعيد وضعها داخل بنية اجمالية تشكل فيها مع  
 منظومة المواقف مجموعة منطقية ومترابطة مثلما تشكل ، بالاضافة  
 إلى ذلك ، مجموعة مع قاعدة اخرى لايسمح الأزواج بموجبها الا بين  
 افراد ينتمون إلى جيل واحد ( ميد ، ص ١٤٥ ) . هذا ضروري في  
 الواقع لبقاء العلاقات العمودية متميزة دائماً من العلاقات المائلة ؛ ذلك  
 أن تناسق المنظومة ، بما يتعلق بالمواقف والخلف على السواء ، يقوم  
 في نهاية الأمر ، على التقابل بين هذين النموذجين من العلاقات . وفي  
 الحقيقة ، تكفي معرفة وقوع شخصين نسييين على خط عمودي او  
 منحرف لتحديد الخاصة المتصفة بصورة اساسية انها ايجابية او سلبية  
 والتي تميز علاقاتهما .

ثانياً : التفسير المعروض هنا ، يسمح بتجاوز هذه الثنائية التي تتسم  
 بالبساطة في حالة الموندوغومور . وبعرض نماذج المواقف الثلاثة التي  
 ميزتها مارغريت ميد ، عرضاً مباشراً : « يقسم الموندوغومور أقاربهم  
 واهلهم إلى ثلاث فئات : اولئك الذين يمزحون معهم ، واولئك الذين  
 يتحاشونهم ضيقاً ، واولئك الذين يعاملونهم بدرجات مختلفة من المودة  
 الصادقة » ( ص ١٤٢ ) . ونحن نعلم أن هذه العواطف الاخيرة تسود  
 بين اعضاء ينتمون إلى جيل واحد ، وأن التحفظ الخافي يعبر عن التوتر ،  
 وقد يصل إلى حد العداوة ، الذي يميز الانتماء إلى علاقات مستقيمة :  
 أشقاء وأصهار ، بالدرجة الاولى ، وكذلك زوج وأمراًة ، اب وابن ،  
 ام وبنت . وما شأن النموذج الثالث اذن ؟ لقد تقدم انه يوافق العلاقات



بين ابن اخت و بنت أخت من جهة ، وعممة أو خال من جهة ثانية ،  
أي أقرباء مرتبطين بعلاقات منحرفة كالحبال التي توازيها هذه العلاقات  
دون أن تكون نفسها حبالاً : يمكن القول إنها حبال كاذبة ، بالنظر  
إلى خصائصها الشكلية فقط ، وهي تشغل من هذه الناحية مكاناً متوسطاً -  
مثلما تفعل المواقف المطابقة أيضاً - بين الحبال الحقيقية والعلاقات  
المتعامدة ، التي قد تسمى عندئذ حبالاً مضادة لانطوائها على مواقف  
متعارضة كلياً مع تلك التي تسود بين أعضاء من حبل واحد .

يواجه تفسيرنا ، على ما يبدو ، صعوبة واحدة . فالمرأتان اللتان  
يقايضهما أخوهما فيتزوج كل منهما اخت الآخر تتحدان في علاقة  
أفقية ؛ ومع ذلك يسود بينهما نوع من المودة : « يقال عن إحداهما  
إنها « مردود » الأخرى ، وعلاقتها خالية من روح المنافسة المشار إليها  
ومن المآخذ . المتبادلة الشائعة جداً بين الاصحار » ( ميد ، ص ١٤٧ -  
١٤٨ ) . إذاً ، تخالف هذه الحالة الخاصة النظرية الأهلية القائلة « بغلبة  
عداء طبيعي بين جميع افراد الجنس الواحد » ( ميد ، ص ١٢٧ ) .  
كما تخالف القاعدة ، الموضحة في رسمنا التخطيطي ، التي تسم جميع  
العلاقات الأفقية بعامل سلبى .

ومع ذلك نبدي ملاحظتين . أولاً ، لا توجد أية منظومة متناظرة  
تناظراً دقيقاً بما يتعلق بالجنسين ، نظراً لتعذر استبدال موقعيهما في كل  
مجتمع . تلاحظ مارغريت ميد نفسها ( ص ١٤٧ - ١٤٨ ) أن مجمل  
العلاقات بين نساء موندوغومور أقل عسراً من العلاقات القائمة بين  
الرجال . ثانياً وعلى وجه الخصوص ، إن العلاقات التي تنشأ بين امرأتين  
قايضهما أخوهما ، من جهة أخرى ، تنفرع من نموذجين من العلاقات  
السابقة : علاقات الأخ والأخت من جهة ، ومن جهة ثانية علاقة



الرجلين اللذين أصبح كل منهما صهر الآخر عن طريق مقايضة اختيهما .  
وعليه فهما نموذجان سلبيان ، وقد يأخذ حاصلهما قيمة ايجابية ، كما في  
علم الحساب . على أية حال نخرج هنا عن حدود البنية الاولى المبحوثة  
في بعدها التزامني . وكذلك الشأن عندما نرقى على المحور الزمني  
( اذ اننا نكرن عندئذ قبل عقد الزواج وليس بعده ) اذا ادخلنا في  
الحساب الدعابات الداعرة التي يتبادلها شاب عزب مع « اخواته »  
الاصطلاحيات : بنات أعمام أو أخوال من الدرجة الأولى أو الثانية ،  
لايستطيع أن يتزوجهن من حيث المبدأ ( ميد ، ١٤٦ ) .

ينتج من الاعتبارات المتقدمة أن الموندوغومور يوضحون بالمثال ،  
في جدول دوري لمنظومتَي القرابة والمواقف ، حالة ذرة « ثقيلة » .  
ومع ذلك تستمر هذه الذرة بتلبية الشروط الثلاثة التي تتطلبها فرضيةنا  
الابتدائية ، وهي :

( ١ ) ترتكز بنية قرابة أولية على علاقة زواج بالطريقة نفسها التي  
فيها على علاقات القرابة القائمة على الدوام .

( ٢ ) استقلال محتوى العلاقة الحالية من قاعدة الخلف .

( ٣ ) تشكيل مجموع متوازن ، داخل هذه البنية ، من مواقف  
متعارضة ( يمكن تسميتها ، للتبسيط ، ايجابية أو سلبية ) .

\* \* \*

لنبحث الآن مثلاً ثالثاً : مثال ليلية أحد فروع كاذبة ، اللذين  
درستهم ماري دوغلاس ، واللذين لايشبتون في رأي لوك دوهوش ،  
شأنهم شأن السابقين ، صحة القضية التي كنت قد طرحتها : « منظومة  
قرابة ليلية تقدم ثلاث علاقات سلبية ( أخ / أخت ؛ أب / ابن ؛  
خال / ابن أخت ) مقابل علاقة ايجابية واحدة ( زوج / زوجة ) .



والعلاقة المذكورة الايجابية الوحيدة واقعة خارج عنصر القرابة : فهي  
تقيم تضامناً وعلاقة الفة كبيرة بين الجد والحفيد » ( ١٩٧١ ، ص ٢٠ ) .  
ونحن نقبل بسلبية العلاقة أخ - أخت ، استناداً إلى ملاحظات  
ماري دوغلاس : « كان يتحتم على المرأة الاعتياد على تحاشي أخوتها ،  
وعدم البقاء معهم في كوخ واحد ، والامتناع عن التحدث إليهم  
مواجهة ، ووضع الطعام أمامهم على الارض باحترام ؛ واخيراً عدم  
لمسهم ابداً » ( ١٩٦٣ ، ص ١٢٤ ) . كما نقبل بايجابية العلاقة زوج -  
زوجة : « لم تكن تنطوي علاقتهما على ماهو مريب أو غامض .  
كان شعب ليليه يعترف بان تعاون الزوجين اساس الحياة الاجتماعية ؛  
ويتكلم باستحسان عن زوجين سعيدين أجادا تصريف امور زواجهما ..  
كان الزوجان يحرصان على البقاء معاً . . . ويتبادلان الاعتناء عند مرض  
أحدهما » ( ١٩٦٣ ، ص ١٢٠ - ١٢١ ) .

غير أن الجزم بسلبية العلاقة أب - ابن يبدو خطراً جداً عندما نقرأ  
الوصف الذي قدمته لهذه العلاقة ماري دوغلاس والذي امتنع عن ترجمته  
تجنباً لكل اتهام بانني حملت ، اكثر مما تتحمل ، طريقة التعبير في  
النص الاصيل الذي لا يحتاج إلى ذلك ( ونحن نترجم النص عن الانكليزية  
« م » ) :

« ثمة رابطة شخصية بين الاب والابن لدى ليليه . وحديث الشباب  
والاولاد ينم عن موقف على درجة عالية من العاطفة نحو آبائهم .  
واليتامى يحبون استعادة ذكرى صحبة آبائهم وتعاليم هؤلاء الآباء .  
وليس لديهم كلمة تقابل كلمة « يحترم » كما يستخدمها رادكليف -  
براون . وكلمة heki تستخدم للإشارة إلى الشرف ، وهي ذات



دلالة من المفترض أن تكون موقفاً متبادلاً بين الأب والابن . كل منهما يشرف الآخر بالكرم والاعتبار . والمفروض بقاء هذه الرابطة المتينة بين الأب والابن مدى الحياة فعندما يتقدم الأب في السن ، يتمثل واجب الابن في أن يعيش إلى جانبه وان يعزه ، وهذا الواجب يتعارض تماماً مع مصلحة الولد في الانضمام إلى أخواله ، الذين يمكنهم دفع دية عن جرائمه وتزويجه . ومما يلفت النظر عدد الرجال الكبير ، الذين لا يغادرون قريتهم التي ولدوا فيها للانضمام إلى أخوالهم حتى يموت الأب . ومهما كان التأديب الذي يجب أن يمارسه الأب على ابنه في طفولته رقيقاً ، فانه يقتصر عندما يصبح راشداً على سلطته في لعن ابنه العاق . ولا يتمتع بأي مؤيد شعائري آخر أو أية طريقة أخرى لحرمانه من الارث او تقوية سلطته عليه . » ( ١٩٥٢ ، ص ٦١ - ٦٢ ) .

وتشير في مكان آخر إلى « غياب كل تأديب صارم يمارسه جيل الآباء . . . سلطة الوالد ضعيفة جداً على اولاده الفتيان ، وتزداد ضعفاً عند رشدهم » ( المرجع نفسه ، ص ٦٢ ) . وهذه العلاقة المكونة من حنان وتسامح من جانب الاب ، وحب وبر من جانب الابن ، تتباين ، في رأي ماري دوغلاس ، مع العلاقة السائدة بين ابن الاخت وأخواله تبايناً جذرياً : « السلطة التي يمارسها عدد من الاخوال على رجل لاتشبه المودة الحميمة الموجودة بين الاب والابن . فالأخوال هم الذين يملكون المؤيدات الهامة ، لأن لهم صلاحية التفاوض حول الديات والتخصيص بالزوجات . ومع ذلك ، فان سلطتهم تتسم بطابع مبهم . فالأخوال يعرضون تضامنهم للخطر عندما يتنافسون على حسن اختيار زوجات لاحد ابناء - أو أبناء - اخواتهم المفضلين . والرجل يستطيع ببسر نقل وفائه



من نخال إلى آخر أو إلى قريب أبعد من عشيرتهما ، لأن الصلات الشخصية ، الناتجة عن الإقامة المشتركة أو الخدمات المتبادلة ، أهم من الصلات النسبية بمعناها الضيق » ( دوغلاس ، ١٩٥٢ ، ص ٦٢ ) .  
ثم تلاحظ المؤلفة أن حقوق الامتياز بالزواج بنساء عشائر أخرى ، المنقولة من الخال إلى ابن الأخت ، توضح جيداً ، لدى ليليه ، ما يسمى في مكان آخر الحق الميراثي ( المرجع نفسه ، ص ٦٤ ) .

ينجم عن هذه التحليلات أن الموقف بين الأب وابنه ، من جهة ، والموقف بين الخال وابن اخته من جهة ثانية ، يتعارضان تماماً ، وأن عنصر قرابة ليليه ، إذا اقتصر على الأخ والأخت الزوج والزوجة ، الأب وابن ، يكشف بطريقة بسيطة ونموذجية معاً منظومة مواقف معروفة جيداً في مجتمعات ذات خلف امومي : سلمي بين الأخ والأخت ، وإيجابي بين الزوج والزوجة ، وإيجابي بين الأب والابن ، وسلمي أخيراً بين الخال وابن الأخت لأن رجال عشيرة الأم ، في هذه المجتمعات ، وكما هو الشأن لدى ليليه ، هم الذين يملكون السلطة على أبناء اخواتهم ، الذين ينتسبون وإياهم إلى عشيرة واحدة .

أما وأن الوضع كذلك ، فكيف استطاع لوك دوهوش تعريف المنظومة بطريقة مختلفة تماماً ؟ ذلك أنه اهتم اهتماماً خاصاً بجوانب أخرى ، شغلت مكاناً ثانوياً في دراسة ماري دوغلاس المنشورة في عام ١٩٥٢ . ولكنها وضحتها في كتابها الصادر في عام ١٩٦٣ .

لقد جاء الكتاب مؤيداً للمقال ، بما يخص العلاقة أب - ابن . وفي المقاطع التالية دليل على ذلك : « كانوا ( الليلية ) يسهبون في الكلام عن واجبات الابن نحو ابيه ، وواجبات الأب نحو ابنه » ( ص ٧٣ ) .



ثم إن كان الليلية يكرمون الحالة الابوية؛ ويعلمون الصبيان أن آباءهم كآلهة . . . وأن ما يدينون لهم به من رعاية واعتناء في طفولتهم أكبر من أن يسعهم وفاءه طوال حياتهم » ( ص ١١٤ ) . ومع ذلك تضيف المؤلفة فارقاً دقيقاً إلى اللوحة : « كان من المخجل حقاً أن يفقد الرجل احترامه لأبيه . وكان الناس ينتظرون من الأب أن يتحاشى ابنه الراشد لكي لا يشعر هذا الأخير بوطأة الاحترام ، الذي يجب أن يظهره لأبيه على نحو آخر » ( ص ١١٤ ) . هذا ، والاشارة مؤيدة بملاحظة أخرى : « كانت كلمة Cin ، ومعناها « تحاشى » ، هي طريقة اظهار الاحترام . فكان على الرجل ان يتحاشى اخوته الكبار ، وبالتضمين ، اخوته الصغار ، وخاله وأباه ، وكذلك والدي زوجته وخالها . كان ذلك ابعازاً جاداً » ( ص ١٠٣ ) .

يبدو أن تأكيد لوك دوهوش على سلبية العلاقة أب - ابن ، يجهل الملاحظات المعاكسة التي ذكرناها في البداية ، ويستند فقط إلى المقطعين . الاخيرين المذكورين في الفقرة السابقة (١). ونحن نسلم بأنها قليلة ،

---

(١) ومع ذلك أحس لوك دوهوش إحساساً واضحاً بوجود مشكلة ، كما يظهر من الشكوك التي تلوح في المقطع التالي : « في إحدى قبائل كازيه الأمومية ، الليلية ، يميز لفظ heki ( كرم ) العلاقة أب - ابن ، « وافترض هذا الموقف أنه متبادل أمر ذو دلالة » ( دوغلاس ، ١٩٥٢ ، ص ١٦١ ) ؛ إن هذا اللفظ يعبر عن التحفظ أكثر مما يعبر عن الإحترام . وعليه ، فان لفظ heki نفسه ينطبق أيضاً على العلاقة الحالية ؛ فهناك تحفظ كبير ، استناداً إلى اتصال شخصي مع السيدة دوغلاس ، بين الحال وابن الأخت من جهة ، وبين الأب والأبن من جهة ثانية . ويبدو أن هاتين العلاقتين متماثلتان وليستا متعاكستين . إلا أن هذا التحفظ يتلون بحنان كبير في العلاقة أب - ابن ، وليس ذلك بهذا الوضوح في العلاقة خال - ابن اخت . فالقطبية العاطفية المعكوسة التي لاحظها راد كليف براون لا تعمل إذن إلا بصورة غير تامة . ومن وجهة النظر البنائية مع ذلك ، يعمى إلى الحال والأب علامات متناقضة في الثقافات القائمة على النسب الأبوي والأمومي ، وتبرز مشكلة جديدة » . ( سفاح المحارم الملكي ، ص ٢١٢ - ٢١٣ ) .



ولكن ينبغي عدم اهمالها أيضاً . غير أنه يترتب مع ذلك ، قبل العودة إليها ، ان نبحث دوافع أخرى قد تقود إلى التفسير نفسه .

تؤكد ماري دوغلاس ، في مقالها الصادر عام ١٩٥٢ ، على مركز الأحوال بصفتهم واهبي الزوجات . وقد سبق ذكر بعض الامثلة على ذلك . ومع هذا يتبين من مقطع ( في ص ٦٤ ) ، مفاده أن الرجل الذي يملك على المرأة حقاً تفضيلاً يمنحها « إلى أحد ابناء اخواته ، أي فتیان من قبيلته » ، أن المؤلفة لاتقصد بـ « الخال » و « ابن الأخت » تحديد من يشغل على سبيل الحصر بعض المراكز في سلسلة النسب . فهي ، اذ تتبع على الأرجح العادة الاهلية ، تشير ، بطريقة أكثر حرية ، إلى ذكور ينتمون إلى مستويات مختلفة من الاجيال داخل العشيرة . وكتاب ١٩٦٣ واضح جداً حول هذه النقطة ، بحيث يستبعد في التطبيق صلاحية الخال باعطاء امرأة إلى ابن اخته . في الحقيقة ، يتزوج رجال ليليه بعد اخواتهم بخمس عشرة سنة او عشرين في المتوسط ، مما يشكل تفاوتاً واضحاً جداً بين سن الرجال والنساء المنتمين إلى مستوى جيل واحد : « . . . كان في وسع الرجل ان يطالب ببنت بنته بصورة قانونية . وكان يتزوجها نفسه لو يشاء . . . او يعطيها لأخيه . . . أو لابن بنت اخته . ولم يكن منتظراً ان يعطيها لأبن اخته ، مع أن هذا الاخير يستطيع ، عند الاقتضاء ، أن يرثها عندما تصبح أرملة . وفي الازمنة القديمة ، قبل أن تقيّد طريقة الزواج المسيحية الاحادية عدد الأزواج ، لم يكن في وسع الرجل الأقل في الزواج من فتاة تقاربه سنّاً سوى بنت خاله » ( ص ١١٥ ) . وعلى أية حال ، يتبين من سياق النص أن خال ام الصبي هو الذي يقوم بالدور الحاسم في المبادلات الزوجية ، وليس خاله .



أما وقد تقدم ذلك ، فمما يدعو إلى الدهشة ما كتبه لوك دو هوش حيث يقول : « إن العلاقة الذكورية الايجابية الوحيدة . . . تنشئ تضامناً والفة كبيرة بين الجدل للاب والحفيد » ( ١٩٧١ ، ص ٢٠ ) . وربما كان يجب عليه أن يضيف : وبين خال الأم وابن بنت الأخت ، مما كان سيسير على الأرجح في طريق الوصول إلى حل .

في الواقع ، تقدم ماري دو غلاس هذه العلاقة مثلاً على العلاقات القائمة بين قريبين يتبادلان المودة ويتعاملان كانداد : « وهكذا ، كانت علاقة رجل بخال أمه الشيخ تظهر في ترمينولوجيا القرابة كما لو كانا اخوين ، بمعنى من المعاني ، ورفيقي عمر ، بمعنى آخر . والولد الذي كان ينادي خال أمه بـ « أخي الكبير » لم يكن مضطراً لتحاشيه كما لو كان أخاه الأكبر ، وكان يستطيع ايضاً أن يناديه بـ mhai ، « رفيق العمر » ( ١٩٦٣ ، ص ١٠٤ ) ، وهذا هو اللفظ الذي يعبر بالتضمن عن علاقة من أكثر العلاقات التي عرفها افراد ليله ودا وحرارة ( المرجع نفسه ، ص ٧٣ ) .

بأي حق يدعي بعضهم ارجاع عنصر القرابة دائماً وفي كل مكان ، إلى أبسط الاشكال التي قد يتخذها في بعض المجتمعات ؟ خلافاً لما ينسبه بعضهم إلي ، لم أوجِ قط بكلية هذه الاشكال البسيطة ، بل قلت فقط إن حالات ظهور هذه الاشكال كثيرة جداً بحيث ينطوي تواترها على دلالة ما ( أ . ب ، ص ٤٧ ؛ ليفي - ستروس ، ١٩٧٢ آ ) . يتجاهل نقادي أن عنصر القرابة ، كما وصفناه ، لا يتألف من مراكز محددة نهائياً ، بل من منظومة علاقات هي وحدها الملائمة . ويبرر اختيار الحال عندما يتيح تحديد وظيفة واهب المرأة بأوفر الوسائل . فليس ما يدعو



ليليه إلى اللجوء إليه ، لأن الحال عندهم لا يستطيع القيام بهذا الدور الذي لايتوجب عليه ، بل على خال الأم الذي تتجدد العلاقة الحالية لصالحه ، كما رأينا .

إذاً ، سنحاول أولاً أن نمكن خال الام في مركزه بوصفه واهب المرأة . ثمة فئتان من الوقائع تحيطان هذه الوظيفة بشيء من الغموض . أولاً ، لدى ليليه نموذجان رئيسان من الآخذين ؛ وثانياً ، يستطيع كل منهم الاعتماد على ثلاث صيغ مختلفة من الزواج .

فبحسب الصيغة الواضحة التي استخدمتها ماري دوغلاس ، تقوم فلسفة ليليه كلها على هوية مفترضة : زوجة ، حياة ( ١٩٦٣ ، ص ٣٦ ) . وبما يتعلق بهذا الشعب ذي النسب الامومي على نحو واضح ، تضمن ولادة البنت ، التي تلد بنات اخريات ، دوام العشيرة . ينتج عن ذلك أن الرجل المتزوج بأمرأة من العشيرة ، الذي يرزق ببنت ، سيكون من حقه أن يطالب ببنت هذه البنت لصالح عشيرته الخاصة وهذه المزية يستفيد منها الاب ، الذي يحق له أن يطالب بابنته ، لالعشيرته ، بل لعشيرة أبيه .

يمكن التساؤل عن سبب صياغة ليليه هذين الادعاءين المتزامنين بهذا الاختلاف الشديد ، مفوضين إلى والد الام ، في الحالة الاولى ، مهمة تزويجها مباشرة لصالح عشيرته الخاصة ، وإلى والد البنت نفسه ، في الحالة الثانية ، وإنما ليس لحساب عشيرته بل لحساب عشيرة ابيه التي لاينتمي هو نفسه إليها . ثمة سببان لذلك ، أحدهما عملي والآخر نظري .

اولاً ، الوالد موجود في المكان نفسه ، وليس الشأن كذلك بما يتعلق بالحد للأب بسبب ممارسة شعب ليليه ، ممارسة شائعة لديهم ،



حرية كبيرة في الإقامة ، وان كانت من حيث المبدأ حيث يكون الاب ( المرجع نفسه ، ص ٨٨ ) . ثانياً ، وعلى الأخص ، يتعنر وضع الادعائين على مستوى واحد . فالحمجة القائلة بحق الرجل ، الذي اعطى بنتاً إلى عشيرة زوجته ، في المطالبة بفتاة اخرى من العشيرة نفسها ( والحالة هذه ، حفيدته ) لصالح عشيرته هو ، انما تطبق تطبيقاً كاملاً في الحالة الاولى فقط . منطقياً ، لايمكن الوالد من ممارسة المطالبة إلا على بنته الثانية : سبق أن أعطي واحدة ، ويطلب بالأخرى ؛ والبنت الأولى قلما تشكل سبباً قانونياً لادعاء لاحق . ولكن ، بما أن الرجل يتصرف في هذه الحالة باسم عشيرة ابيه ، جد الفتاة موضوع البحث لأبيها ، يمكن القول إن الآخذ الحقيقي هو الجدد لأب ، فيما كان الآخذ في الحالة الأولى هو رسمياً الجدد لأُم . اذاً ، فالجدان هما آخذان النساء لدى ليليه .

ولكنهما يستطيعان التصرف بحفيدتيهما ، كما تقدم ، بثلاث طرق : إما بالزواج بهن ، وإما بالتخلي عنهن إلى أخ اصغر ، أو إلى ابن بنت الاخت ، العضو في عشيرة المتخلي ، ومن مستوى جيل الفتاة المعروضة للزواج . وإذا كانت علاقة معطي المرأة بالآخذ تشكل ، كما هو الشأن في كل مكان آخر ، جزءاً لايتجزأ من عنصر القرابة ، فانه ينبغي إرجاع نماذج الزواج الثلاثة هذه إلى نموذج واحد لكي يتجدد مركز المعطي تحديداً لاغموض فيه .

لقد اصبح النموذج الأول اندرها ، على مايبديو ( دوغلاس . ١٩٦٣ ، ص ١١٨ ) . ولكننا نجد سبباً افضل لاستبعاده من المنظومة : لايمكن ان يكون للجد لأُم حفيدة مالم تكن لديه بنت ؛ ولايمكن أن يرزق بنت مالم يكن متزوجاً . ومن هنا ضرورة تعلق هذا الزواج بنموذج



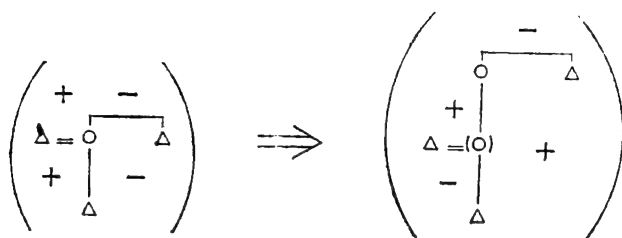
غير نموذج الزواج بالحفيدة لثلاث نسجن في حلقة . ولاتنطبق الحجة نفسها بالتأكيد على النموذج الثاني ، الذي يتخلى فيه الجسد عن امتياز أخيه الأصغر . غير أن هذا الأخير ، من زاوية بنيوية ، يشغل المركز نفسه الذي يشغله في المنظومة أخوه الأكبر ، بمقتضى مبدأ تكافؤ الأشقاء ، المعروف جيداً في نظرية القرابة ، القائل بكفاية مركز واحد لتمثيل مجموع الأخوة أو مجموع الأخوات . إلا في الفرضية ، المحققة أحياناً ، التي ينطوي فيها تمييز الأشقاء إلى كبار وصغار ، بما يتعلق بأولئك وأولاء ، أو بالغير ، على أوضاع زواجية مختلفة : وربما ليس الشأن كذلك عندما يعقد الأخ الأصغر نموذج الزواج نفسه الذي يتخلى عنه الأخ الأكبر لصالحه . إذاً ، على الصعيد الشكلي الذي يهمننا هنا دون غيره ، يمكن رد نموذج الزواج الثاني إلى الأول الذي كان المنطق قد قادنا إلى استبعاده ، بحيث يبدو النموذج الثالث ملائماً وحده لاعطاء تمثيل تخطيطي عن المنظومة .

ومادام ذلك مقبولا ، نعود إلى المسألة التي طرحها تفسير لوك دوهوش . فقد تقدم أنه يهمل المعلومات المتصفة مع ذلك بأنها غنية جداً والمؤيدة لعلاقة ودية وحميمة بين الأب والابن ، ولا يحتفظ من تحليلات ماري دوغلاس إلا "باحاليتين قصيرتين إلى التحاشي المتبادل . أما وقد جاءتنا هذه المعلومات من ملائمة بهذه المترلة الرفيعة ، فلا يمكن أن تتناقض ؛ بل ينبغي أن تتكامل ، وهي تحقق هذا التكامل على نحو أكثر وضوحاً بقدر ما تطابق مراحل متعاقبة من الحياة الفردية .

تقابل المعطيات الأولى التي استخدمناها الموقف من الأب مع الموقف من الأخوال ؛ وتقابل المعطيات الثانية الموقف ( المعكوس في الظاهر من إيجابي إلى سلبي ) من الأب مع الموقف من خال الأم ،



وهي ، بعبارة أخرى ، معطيات تم الحصول عليها في وقت تغلب فيه علاقة الحفيد بخال امه على علاقة ابن الاخت بالخال ، لأن الفتى الذي اصبح راشداً يهتم بالحصول على زوجة ، وأن بوسعه أن ينتظرها من الاول نظراً لان الثاني مستبعد بصفته واهب امرأة محتملاً ، كما رأينا . قد نكون اذاً ، أمام « حالي تحريض » للمنظومة ، الاولى تطابق طفولة الأنا وفتوتها . وهي من نمط اتباعي تماماً ، والحالة الثانية ، التي تظهر عند بلوغ الفرد سن الزواج ، مشكلة تحولاً للسابقة .



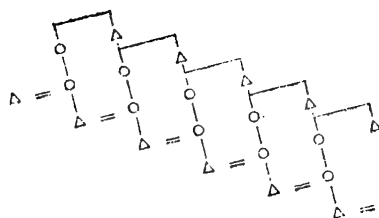
### شكل (٣)

في اثناء هذا التحول ، تصبح العلاقة : أب - ابن ، سلبية بعد ان كانت ايجابية ، وفي الوقت نفسه تترك العلاقة السلبية : ابن اخت - خال ، المكان لعلاقة ايجابية بين ابن بنت الأخت وخال الأم ، أي « خال » ايضاً وانما من جيل أعلى . ولتد أظهر جيداً مايرفورتنس (١٩٤٩ ، ص ٥٤ - ٨٤) ، بصدد آشاتي ، كيفية امكان تطور نمط بنيوي خلال حياة الافراد ، تبعاً للمراكز المتعاقبة التي يدعى كل منهم ليشغلها . ولاتطرح الحالة الاولى ، في المثال الذي نحن بصددده . اي مشكل . فالى الحالة الثانية انما يناسب اذن ان نوجه اهتمامنا .

تقدم ان هذه الحالة تتميز بموقف سلبي بين الأخ والأخت . وايجابي بين الزوج والزوجة ، وسلبي بين الأب والابن ، وايجابي بين خال



الأم وابن بنت الأخت ( دوغلاس ، ١٩٦٣ ، ص ٥٢ ، ٦٩ ، ٨٨ ، ١٠٤ ، ١٢٠ - ١٢١ ، ١٢٤ ) (١) . يبقى عنصر القرابة شبيهاً بالعناصر التي كنا بينا صورها الأكثر بساطة مع مراعاة امتداد عمودي على صعيد جيلين . وهذا الامتداد يتفق ، لدى ليليه ، مع مبدأ سيطرة العداء بين أجيال متعاقبة : وسيطرة التضامن بين أجيال متناوبة ؛ وهو مبدأ يظهر مباشرة على مستوى التنظيم القروي : ذلك أن أعضاء الجيلين ١ و ٣ يقيمون جنباً إلى جنب ، وثمة حدّ خيالي مرسوم بصورة مائلة يفصلهم عن أعضاء الجيلين ٢ و ٤ المتجمعين في الجانب الآخر على نحو مماثل ( المرجع السابق ، ص ٧٨ - ٧٩ ) . ينتج عن ذلك تشابك العناصر بالتبادل وإخفاء بعضها بعضاً بصورة جزئية ، وحيد كل منها عن الآخر بمسافة جيل واحد ، على طريقة قرميدات سقف تقريباً :



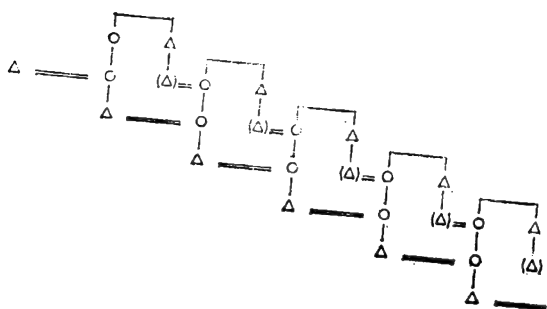
شكل (٤)

هذا في الحالة التي يكون فيها الآخذ ، العامل لحساب ابن بنت أخته ، جدّ الفتاة لأُمها . وثمة ، كما رأينا ، حالة أخرى تبدو عندما

(١) إذا حرصنا على ادخال العلاقة أم - بنت في الجيل الأعلى ، والعلاقة أم - ابن في الجيل الأدنى ، نلاحظ أنهما تتعارضان أيضاً : مودة وتعاون متبادل في الحالة الثانية ، وتحفظ وواجبات غير متناظرة في الحالة الأولى ( دوغلاس ، ١٩٦٣ ، ص ٣٥ ، ٥٢ ؛ و ٥٢ ، ٥٧ ، ٧٤ - ٧٥ ) .



يعمل والد البنت آخذاً لحساب قبيلة أبيه . ولقد أكدنا ( ص ١٢٢ ) على أن هذه الحالة الثانية لا يمكن أن توضع على قدم المساواة مع الأخرى ، ولكننا مع ذلك ، سنمثلها في رسم تخطيطي لاثبات عدم تعارضها معها : فالرسم التخطيطي يتخذ الشكل نفسه باستثناء ظهور صلة اضافية — بسبب انطواء هذا الحل على اربع عشائر بدلاً من ثلاث — بشخص الأب الذي يعمل لحساب عشيرة غير عشيرته . والذي يجد دوره بذلك تفسيراً ، من الناحية الوظيفية :



شكل (٥)

ولاستنفد هذه الرسوم التخطيطية اطلاقاً تعقيد المنظومة الذي أوضحه لوك دوهوش جيداً على اساس المعلومات التي قدمتها ماري دوغلاس . وتحاول هذه الرسوم مجرد اثبات أن ضرباً من تمثيل المنظومة . الذي يستعين بـ « ذرات القرابة » دون غيرها من العوامل الأخرى . لا يؤدي إلى تعارض مع الوقائع المروية .

فاذا اعترض اذن بعضهم قائلين ان تخطيط الرسوم التخطيطية لا يأخذ الخلف الامومي بعين الاعتبار بصورة منتظمة ، فاننا نجيب اولاً بأن المقصود هو مجرد تبسيط خطي . ذلك أن الرسوم التخطيطية



الدقيقة بهذا الصدد أصوب قراءة . و لكن مظهرها العام يبقى ثابتاً .  
أضف أن الحرية التي تصرفنا بها مبررة بمقالنا الصادر عام ١٩٤٥ ،  
الذي توخى تقديم الدليل على أن صيغة الخلف لا تتدخل لتحديد بنية  
عنصر القرابة ( أ . ب ، ص ٥٠ ) . في الواقع ، كان هذا المقال  
يهدف إلى بيان أن العلاقة بالخال تنجم مباشرة عن مثل هذه البنية ،  
المتركة بأبسط شكل يمكن أن تتخذه . دون ما حاجة ، على طريقة  
رادكليف - براون ، للاستعانة بقاعدة خلف أبوية أو أمومية . وهذا  
ما ينسأه ، على ما يبدو ، أدلير وكارترى عندما يكتبان ( الإنسان ،  
مجلد ١١ ، ع ٣ . ١٩٧١ . ص ١١ ) « اذا كان ليفي -  
ستروس يعتبر النسب غير وثيق الصلة بالموضوع فانه مع ذلك يحتفظ به  
معياراً لتعيين المنظومات التي يتخذها أمثلة » . ولكن ، بالاضافة إلى  
وجود قواعد الخلف على أنها خصائص موضوعية لهذه المنظومات . كان  
عليّ أن أضع نفسي في مجال المؤلفين الذين كنت انوي مناقشتهم ( ليفي -  
ستروس ، ١٩٧٢ آ ) . وكذلك ، فان السيد بيير اتين ، الذي يصرح  
في مقال يتصف مع ذلك بانه هام جداً : « إن مفهوم ذرة القرابة الذي  
وضعه ليفي - ستروس ، على الرغم من الثقة التي قد يوحي ترابطه  
الداخلي بها ، لم يساعدنا كثيراً في تفسير الظواهر المشخصة التي  
واجهتنا » ( الانسان ، مجلد ١٠ ، ع ٤ . ١٩٧٠ ، ص ٣٥ ) . يضيف  
فيما بعد ملاحظة تقول : « ونحن ، مع ذلك ، نقبل بصورة تامة وجهة  
نظر ليفي - ستروس حين يؤكد ان الخال هو معطى مباشر من معطيات  
بنية القرابة والمصاهرة » ( المرجع نفسه ، ص ٣٧ . ج ٥ ) . غير أن  
الغرض الوحيد لمفهوم ذرة القرابة ، للذي يتصف بانه « تأليف زائف »  
على حد قول السيد اتين ، كان تبرير هذا التأكيد الجديد في ذلك



الوقت ، ولا يسعنا الا أن نبتهج اذا رجع بعضهم اليه الآن بصورة عابرة ،  
كما لو كان مسلماً به .

\* \* \*

يبدو ، في مثال شعب ليليه ، أنه لأمر ذو مغزى من نواح أخرى  
ان تكون صلوات النسب الامومي غير ملائمة — أو أنها ليست كذلك  
بانتظام — لاعطاء صورة تامة عن منظومة المصاهرة ، ونحن نود إنهاء هذه  
المراسة بتقديم بعض الملاحظات السريعة بهذا الصدد . يستتج من  
التحليل السابقة . في حالة ثبوتها . أن لوك دوهوش كوّن تصوراً ضيقاً  
جداً لمنظومتى موندو غومور و ليليه . ومع ذلك ، قد يتفق ان يستند  
خطأ مزدوج إلى حقيقة مشتركة ، وأن التفسير الذي قيد بلامسوغ  
منظومتين مختلفتين جداً في الظاهر ، يُعلل بتمتعهما ، على مستوى أعمق ،  
بخصائص متجاوزة بما يكفي لاثارة مصاعب من نموذج واحد تحت  
المحلل المتسرع في استنتاجاته إلى أن يعطيها الحل المغلوط عينه .

يذكر المرء أن نظام موندو غومور ينطوي على صلوات ودية  
وحميمة بوجه خاص بين الأب والبنت من جهة ، والام والابن من  
جهة ثانية ، نتيجة صيغة خلف أصلية تضع في خط واحد أو « حبل »  
واحد ، الأب والبنت وابن البنت وبنت ابن البنت ، الخ . ؛ وفي  
« حبل » آخر ، الأم والابن وبنت الابن وابن بنت الابن ، الخ .

غير أننا ، والحال هذه ، رأينا أن الصلات الحميمة والودية موجودة  
لدى ليليه ايضاً ، ولكنها بين الأب والابن ( انظر ص ١١٧ ) . وكذلك  
تكشف ماري دوغلاس عن الصلات الوثقى بين الأم والبنت : « كانت  
الفتاة لاتكتفم اسراراً عن أمها ؛ وكان الرجال حيارى من انعدام الحشمة  
بينهما . كانتا تذهبان معاً إلى النهر تستحمان فيه عاريتين ،



وتدلك كل منهما ظهر الأخرى ، بل كان بإمكان احدهما ان تطلب من الاخرى أن تحلق لها رأسها وتنتف حاجبيها وتدهن جسمها وتغسلها : وتلك خدمات خاصة جداً بحيث لايتصور رجال من اجيال مختلفة إمكان تبادل تأديتها فيما بينهم » ( ١٩٦٣ ، ص ١٢٦ ) .

ولاريب في أن هذه المواقف تشكل صورة مفردة عن تلك التي تسود عادة بين الاخوات ، وبصورة عامة ، بين النساء : « كانت النساء يمحضين القسم الاكبر من وقتهن مع نساء أخريات ، ويعقدن صلات عاطفية قوية جداً مع امهاتهن واخواتهن وبناتهن » ( المرجع نفسه ، ص ١٢٤ ) . ومن جهة ثانية ، لم تكن هذه المواقف النسائية شبيهة تماماً بتلك السائدة بين الاب والابن اللذين كانا « يتبادلان التكریم » ، او بين اخوة ، توحدهم صلات قوية جداً ولكنها قائمة على الامتناع الطوعي عن كل انواع المنافسة « التي قد تسيء إلى محبتهم المتبادلة » ( المرجع نفسه ، ص ١٠٠ ) ، وعلى مسؤولية الاكبر نحو الاصغر المتمثلة في مساعدته وحمايته في كل الظروف ، وعلى احترام الاصغر للاكبر ، المتمثل في هدايا من الطعام والاعراض المصنعة ( المرجع نفسه ، ص ٩٩ ) . اذاً ، كانت العلاقات الذكورية تدخل في مجال الثقافة ؛ فيما تدخل العلاقات النسائية — في نظر الرجال على الأقل — في مجال الطبيعة : « كانت اللياقات غائبة من العلاقات النسائية إلى درجة كبيرة بحيث أنها كانت تتخذ مظهراً غريزياً . وكان ذلك مثار دهشة الرجال ، الذين راحوا يقارنون النساء بالحيوانات ، بسبب خلوّ تصرفاتهن من حَسّ اللياقة ، الذي تتميز به التصرفات الذكورية حتى داخل الاسرة » ( المرجع نفسه ، ص ١٢٦ — ١٢٧ ) . وعلى الرغم من هذه الاختلافات



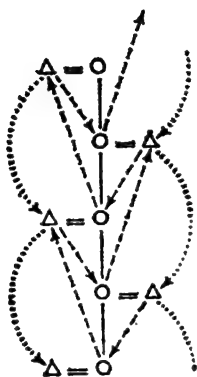
تبقى علاقة الاب والابن من جهة ، والأم والبنت من جهة ثانية ، اقوى العلاقات عاطفة لدى ليله .

إذاً ، يحدث كل شيء كما لو كان ليله ، الذين يتصورون قاعدة خلفهم على الصيغة الامومية ، يعيشونها فعلاً على صيغة مختلفة : جامعين في خط واحد ، من الناحية العاطفية ، الابن وأباه ، وفي خط آخر ، البنت وأمها : منظومة متناظرة مع منظومة مونودوغومور ومتميزة مثلها بالاعتراف : الضمني أو الصريح ، بخطي خلف ؛ ولكن الاول نسائي تماماً والآخر ذكوري تماماً — بشكل نسيين ممتازين — ؛ فيما يتناوب الجنسان ، لدى مونودوغومور : في كل خط على ممر الاجيال . وقد تجلت هذه الثنائية ، في التطبيق ، بالاعتراف بالسلالة الابوية للأب بنفس طريقة الاعتراف بالسلالة الامومية للام : « كان التأكيد الثنائي على قرابة ليله ناتجاً عن الاهمية المعطاة إلى الوضع الابوي ، كما يتحتم في مجتمع رجال يتنافسون فيما بينهم على ضمان حرية التصرف بالنساء » ( دوغلاس ، ١٩٦٣ ، ص ١١٤ ) .

لنتأمل الآن مظهراً آخر . المفروض أن رجل الموندوغومور لا يحصل على امرأة الا بمقايضة اخته بأخت رجل آخر . كتبت مارغريت ميد ( ص ١٢٨ ) : « تلك هي ، نظرياً ، الوسيلة الوحيدة للحصول على زوجة » ، وذلك شرط معزز ايضاً بالقاعدة النظرية التي تحصر عقود الزواج بين اعضاء جيل واحد . إذاً . تجري المقايضات الزوجية على محور افقي دائماً ، في تعارض مع نظرية ليله ، التي تتخذ نمطاً من الزواج هو الزواج بينت البنت ، القائم على مبدأ حق الرجل ، الذي يرزق بينت ويعطيها إلى عشيرة زوجته ، في المطالبة ، بالمقابل ، بالبنت المولودة من هذه البنت : « إن هذه العادة المتبعة في إرجاع البنات للزواج



في عشيرة والد الأم مؤسسة اساسية في مجتمع ليله . . . وهي مبعث  
فخرهم ومحط تكريمهم كلما وجلوا إلى ذلك سبيلاً » ( دوغلاس ،  
١٩٥٢ ، ص ٦٤ ) . اذاً ، المقصود مقايضة تجري على المحور العمودي  
بعكس العادة المتبعة لدى مونلوغومور :

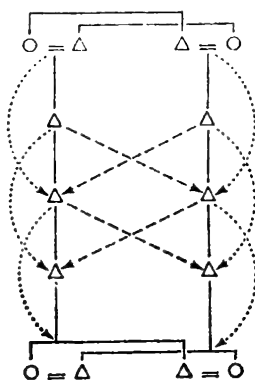


شكل (٦)

وليس هذا كل شيء ، لأن الليلية ، الذين يبنون نظرياً منظومتهم  
في المصاهرة على المقايضة العمودية ، يشتقون منها ، في التطبيق ، منظومة  
مقايضة أفقية : ذلك أن أخ الجدة لأم يتخلى في معظم الاحيان عن حقه  
الزواجي على حفيدته لابن بنت أخته ، اي إلى رجل من مستوى جيل  
الحفيدة . وعندما يكون الجد آخذ المرأة هو جد المستفيد لأمه ، يقع  
الزواج بين ابن بنت الأخت وبين بنت البنت ؛ وعندما يكون الجد هو  
والد الأب ، يقع الزواج بين ابن بنت الأخت وبنت الابن . اذاً ،  
تتمم هذه الزواجات ، في الواقع . حسب قاعدة المقايضة المعممة  
بدلاً من المقايضة المحددة ، بالمقايضة الافقية على مستوى ابناء العمة  
والخال وبنات ابناهما .



لدى الموندوغومور ، حيث يجازف انعماء الأخ والاخت إلى خطين منفصلين بتعريض آلية المقايضات إلى الخطر دائماً ، يلاحظ انعكاس المنظومة بصورة متناظرة ، منقلبة هذه المرة من الخط الافقي إلى الخط العمودي . وفي الواقع ، تشير مارغريت ميد إلى شبكة من الالتزامات المتبادلة بين خلف الاخوين اللذين قاضا اختيهما : كان ابن الأخت يشطب شعائرياً جلد حفيد الأخ ، وكان هذا الحفيد يشطب بدوره جلد حفيد الاول ، وكان من المفروض ان يتزوج الاولاد المنحدرين من الخطين ، في الجيل الرابع ( ص ١٣١ ) :



شكل (٧)

وعلى الرغم من تعقيد هذه المنظومة تعقيداً يحول دون تطبيقها ، فإنها تجدد نمط المقايضة العمودية لأن حق تشطيب جلد صبي بصورة شعائرية — كحق ثقب اذني البنت ، الذي كان يتقل بين النساء حسب القاعدة ذاتها — كان يشتمل على مزايا مادية هائلة بشكل ادعاءات مؤلفة من خنازير وحلي . ولكي تتسنى المقارنة بمنظومة زواج ليليه ، فان النقطة المشتركة التي ينبغي اخذها بالحسبان هي أن الواجب الذي اداه أحد خطين متصاهرين للجيل الذي يلي الجيل الذي عقد فيه الزواج ،



يولد واجباً مماثلاً يؤديه الخط الثاني إلى الجيل التالي . وفي حالة ليلية يتجسد هذا الواجب بولادة البنات ؛ وفي حالة مونندوغومور ، لا يتجسد بولادة الصبيان ، بل بالمسارّة التي تعتبر ولادة ثانية . هذه الشبكة من الالتزامات المتخذة شكلاً حارونياً على طول محور عمودي ، تُسبّب في الحالتين ، على المحور الافقي عودة المصاهرة دورياً بين الخطين ، مجددة المصاهرة الابتدائية كل ثلاثة اجيال لدى ليلية ، و كل خمسة اجيال لدى مونندوغومور . والخلاصة ، إن التقابل لدى شعب ليلية بين اجيال متعاقبة و اجيال متناوبة يعادل التقابل الذي صاغه شعب مونندوغومور بين « اجناس متعاقبة » و « أجناس متناوبة » .

وبوسع المرء ان يكشف عن نقاط أخرى للمقارنة بين المجتمعين ، المكوّنين تارة من مماثلث ، ومن مفارقات طوراً . شعب المونندوغومور لم يكن يعرف العشائر ، وعشائر ليلية لم تكن تتسم بالقوام : « مجموعة من الافراد ، عديمة الشكل ، لم يكونوا يجتمعون ابداً ولا يباشرون عملاً معاً . . . وحتى أنهم لا يتعاشرون » (دوغلان ، ١٩٦٣ ، ص ٨٥) . كانت وحدة الاقامة ، القرية او الكفر ، تقدم في الحالتين اساس التنظيم الاجتماعي الوحيد . كان ليلية لا يعرفون العبادة العشيرية ولا المونندوغومور يعرفون العبادة المحلية .

وعليه ، كان لدى المجتمعين منظومة قائمة على تماثل الاجيال المتناوبة وتعارض الاجيال المتعاقبة . وكانت أسماء الاعلام ، هنا وهناك ، تتكرر كل جيلين ( ميد ، ص ١٤٤ ) ، (دوغلان ، ١٩٥٢ ، ص ٦٣) . ففي هذه الشروط ومراعاة للملاحظاتنا حول قاعدة الخلف ، المتميزة رسمياً بالتناوب بين رجل وامرأة في كل « جيل » لدى المونندوغومور أو — بصورة ضمنية أو جنينية على أية حال — حول استمرار تعاقب الرجال في خط والنساء في خط آخر لدى ليلية ، يمكن التساؤل



عما اذا كان مبدأ الاجيال المتناوبة ، هنا وهناك ، لا يرتبط على نحو بنوي بصيغة نسب تخصص للأخ والاخت اوضاعاً مختلفة في الحالتين . في الواقع يدين الخطان لمبدأ الاجيال المتناوبة بقدرتهما على الالتقاء دورياً ، وإن كان لمجرد التقاطع قبل التباعد إلى حين عودة جديدة . من هذه الجهة ، يكمن الاختلاف بين موندوغومور و ليليه في مردود منظومة القرابة الوظيفي الكبير لدى موندوغومور ، فيما تعتبر « منظومة القرابة ، لدى ليليه ، ضعيفة ومتقلبة ؛ وتعاني من التنافس مع اشكال أخرى من التجمع الاجتماعي » كما تلاحظ ماري دوغلاس مراراً ( ١٩٥٢ ، ص ٦١ ، وانظر ص ٦٤ ) حيث يُشار إلى ضعف بنيات القرابة . وتلح المؤلفة ذاتها على « انعدام الاهتمام بالبناءات النسبية الجديدة ، وبجهل العلاقات بين اعضاء جيل الاجداد وحتى جيل الآباء جهلاً عاماً » ( المرجع نفسه ، ص ٦٢ ) فليس ثمة اذن ما يدعو إلى الدهشة أن تبدو عسيرة على الصياغة الصورية منظومة مردودها بهذا الضعف ، وتتضمن ثلاثة نماذج ممكنة من الزواج تزيد في تعقيد أو اصر القربى ، التي يمكن الكشف عنها بين فردين ، إلى درجة تجعلها صعبة الفهم من الناحية العملية ( دوغلاس ، ١٩٦٣ ، ص ١١٢ ) .

وبالمقابل ، فان الارتباط المحتمل بين مبدأ الاجيال المتناوبة وبين تخصيص اوضاع مختلفة للاشقاء من الجنسين يستحق مزيداً من تدقيق النظر . ومن المعلوم أن ف . ويليامز أطلق على هذه الظاهرة الأخيرة اسم sex affiliation وكان له فضل تحديد هويتها بوصفها مؤسسة أصلية لدى ايدوتو - بيا على خليج بابوا حيث لا تظهر صفاتها المميزة ظهوراً واضحاً . ومع ذلك يبقى مفهوم الجيل المتناوب محاطاً بغموض كبير ، نظراً لبليل بعضهم إلى مده على جميع الانظمة التي



تطبق لفظ القرابة ذاته على افراد يشغلون اوضاعاً متناظرة وينفصلون  
بمدة جيلين أو عدة أجيال . ومع ذلك لايطبق هذا المفهوم ، على ما يبدو ،  
على ترمينولوجيا قرابة دوبو ، التي تترافق ، فضلاً عن ذلك بتحريم  
الزواج بين ابناء العممة والخال وتسمية جميع الاعضاء الذكور والاناث  
في الجيل الثاني من فروع واصول بلفظ tubuna تبلو أنها تشير  
إلى حد للمنظومة فقط : اي الدرجة التي تتوقف عندها ملائمة التمييزات  
الترمينولوجية . بدون أن يسفر ذلك عن اعتبار الاحفاد والاجداد  
« متماثلين اجتماعياً » كما هو الشأن لدى الموندوغومور ، وبدون  
تجسد الجد صوفياً في شخص حفيده ، او الجدة في شخص حفيدتها ،  
في غياب المعتقدات المتعلقة بالتناسخ ، ذلك الغياب الذي اشار اليه  
فورتون ( ص ١٢٧ ) . ويمكن قول الشيء نفسه عن منظومة قرابة  
كابوكو ، التي تشتمل على الفاظ خاصة ، تجمع ثنائية ، على التوالي ،  
آباء الاجيال الرابع والثالث والثاني بترتيب صاعد ونازل ( Posfisl, L. ).  
والامر يتعلق عندئذ ، ليس باجيال متناوبة ، بل بتمثيل القرابة بشكل  
حلقات مشتركة المركز بالنسبة إلى « الأنا » .

وبالمقابل ترتبط الاجيال المتناوبة والانتساب حسب الجنس ارتباطاً  
بنوياً على ما يبدو ، في البرازيل ، لدى شعوب الاصل اللغوي جيه .  
كما يملك الكايبابو منظومة معقدة لنقل اسماء الاعلام التي يمنحها الجد  
أو الخال إلى الحفيد او ابن الأخت ، ومن الجدة إلى الحفيدة أو بنت  
الأخ . وعليه ، فان الوحدات اللغوية الداخلة في تركيب لفظة tab-djuo ،  
الدالة ، بين أشياء أخرى ، على اولاد الأخت والاحفاد ، تبلى أنها  
تنطوي على أن هؤلاء الافراد يتماثلون اجتماعياً مع المتكلم من ذكر  
أو أنثى ( تورنر ، ص ١٧٠ - ١٧٦ ، وملحق ٢٢ ، ص ٣٥ ) .



وأما التامبير ، الذي يحملون فئات الاعمار تتناوب على محور شرق - غرب ، فيخصصون للبنات اسماء من السلالة الابوية ، وللصبيان اسماء من السلالة الامومية ( نيمونيداجو ، ١٩٤٦ ، ص ٧٨ ، ٩٠ - اح ) ؛ فيما تنتقل الاسماء لدى آيينايه من الخال إلى ابن الأخت ومن الخالة إلى بنت الأخت ( نيمونيداجو ، ١٩٣٩ ، ص ٢٢ ) ، على أن قواعد الانتماء إلى جماعات kive هي التي تتبع قاعدة الانتساب حسب الجنس ، من الأب إلى الابن ومن الام إلى البنت ( المرجع نفسه ، ص ٣١ ) . واخيراً : تختلف قواعد نقل الاسماء المذكورة والمؤنثة لدى شيرانتية ، لأن هذا النقل يتم ، إما في اطار النصفين ، وإما في إطار الجمعيات ؛ أضف أن مبدأ الاجيال المتناوبة يحدد انتقال الاسماء المذكورة والانتساب إلى الجمعيات الذكورية على السواء ( نيمونيداجو ، ١٩٤٢ ، ص ٤٣ - ٤٤ ، ٥٢ ، ٥٩ - ٦٤ ) . ومن ثم : فإن مبدأ تناوب الاجيال معمول به ، في جميع هذه الحالات ، ليس بالضرورة في ترمينولوجيا القرابة ، بل في المؤسسات الموازية ، ويبدو انه مرتبط على نحو مباشر أو غير مباشر بمبدأ الانتساب حسب الجنس ، المعمول به في المؤسسات نفسها او في غيرها .

ويمكن ابداء الملاحظات ذاتها بما يتعلق بافريقيا . فالآشاني يطبقون منظومة اجيال متناوبة ، يتماثل فيها الجدد صوفاً مع الحفيدة الذي يستطيع الأول ان يتقمص بشخصه عند الاقتضاء . وتوحي شهادات قديمة بأن النواهي الغذائية المسماة teina كانت تنتقل من الاب إلى الابن بما يتعلق بالرجال ومن الام إلى البنت بما يتعلق بالنساء ( انظر ليفي - ستروس ، ١٩٦٧ ، ص ١٣١ ) .



لو كان ممكناً أن تتأيد هذه المعلومات السريعة ، والتي لها قيمة اقترحات فقط ، بأمثلة أخرى ، لنتج عن ذلك أن المنظومات ذات الأجيال المتناوبة ، بصرف النظر عن الوظائف الذاتية التي تقوم بها في هذا المجتمع أو ذاك ، قد تكون ، في تخمين أول ، من فعل ظاهرة تقارب . وبحسب الأحوال ، قد تجد هذه المنظومات أصلها إما في تفرع ثنائي مزدوج إلى نصفين أبوي وأمومي على التوالي ، وأما في الزواج التفضيلي ببنت العمة ( ليفي - ستروس ، ١٩٦٧ ، الفصل ٢٧ ) ، وأما ، أخيراً ، في صيغة نقل بعض عناصر الوضع الشخصي الذي يفصل الأخ والأخت ويربطهما ثانية بصورة انتقائية بهذا الأصل أو ذاك . وفي الحالات الثلاث ، تؤكد المنظومة في الواقع ، مع مراعاة الوضع الشخصي أو أحد عناصره ، أن خطي الفروع المتحدرين على التوالي من أخ وأخت لا يمكن ، مهما قلّ نصيب المقايضة الزوجية من أن تمثل نمطاً مثالياً ، أن يتزاوجا إلا بعد جيلين .

كما تلاحظ علاقة بنوية بين هذه الأصول الممكنة الثلاثة في المنظومات ذات الأجيال المتناوبة . فمن جانبي صيغة الزواج بين الأقارب من ناحية الأب ، المحل الذي يلتقي فيه تعارض الصيغتين الأخريين ، يفرض التفرع الثنائي المزدوج إلى نصفين ، على خطوط الخلف ، احترام ضرب من مبدأ ثنائية يُشكّل إطاراً عاماً : خاصة للمنظومة مفروضة على كل خط من الخارج ؛ فيما يضمن النسب حسب الجنس احترام المبدأ ذاته بصورة آلية ، ولكنه وهو يعمل في قلب كل خط ، وبالتالي من الداخل إذا صح القول .



زواج بين الأقارب من  
ناحية الأب

انتساب بحسب الجنس :  
نسابة داخل الخط

تفرغ نسابة مزدوج :  
نسابة خارج الخط

وعندئذ تمثل الصيغ الثلاث حالات مجموعة تحوّل واحدة ، ويشير  
الزواج بين الأقارب من ناحية الأب إلى نقطة التوازن العارض التي  
تمحيّد فيها الصفات الفرقية للحالتين الأخرين ، المتناظرتين والمعكوستين ،  
أحدهما بالنسبة الأخرى .

\* \* \*







المستور لوجيا والطقوس

---







## الفصل الثامن

### البنية والشكل

ملاحظات على كتاب فلاديمير بروب<sup>(١)</sup>

كثيراً ما اتُّهم أنصار التحليل البنيوي في علم اللغة والأنثروبولوجيا بالمشكلية . ولكن هذا الإتهام ينسى أن المشكلية مذهب مستقل عن البنيوية ، مع مراعاة ماتدين به هذه الأخيرة لها ، وذلك بسبب اختلاف مواقفهما من الشخص . فالبنيوية ، بعكس المشكلية ، ترفض أن تقابل الشخص بالمجرد ، وأن تعترف للثاني بقيمة ممتازة . فالشكل يتحدد عن طريق مقابله بمادة غريبة عنه ؛ ولكن البنية ليس لها محتوى متميز : فهي المحتوى ذاته ، مدركاً في تنظيم منطقي متصور على أنه خاصة من خصائص الواقع .

---

(١) دفاثر معهد العلوم الاقتصادية التطبيقية ، ع ٩ ، آذار ١٩٦٠ (سلسلة م ، رقم ٧) ، باريس ، ص ٣ - ٣٦ . وقد ظهر النص ، في الوقت نفسه بعنوان « التحليل المورفولوجي في الحكايات الروسية » في المجلة الدولية لعلم اللغة وفن الشعر السلافيين ، ٣ ، ١٩٦٠ . ويستطيع القارئ الرجوع إلى طبعتي كتاب بروب الفرنسيين : مورفولوجيا الحكاية ، باريس ، غاليمار ، ١٩٧٠ ، وسوي ، ١٩٧٠ .



إن الاختلاف يستحق مزيداً من تدقيق النظر فيه بواسطة مثال .  
والفرصة متاحة لنا اليوم بفضل نشر كتاب فلاديمير بروب بالإنجليزية ،  
والذي بقي فكره قريباً جداً من فكر المدرسة الشكلية الروسية خلال  
فترة ازدهارها القصيرة . من ١٩١٥ إلى ١٩٣٠ تقريباً (١) .

إن السيدة سفاتافا — بيركوف — جاكوبسون ، مؤلفة المقدمة .  
والمترجم لورانس سكوت . ومركز البحث التابع لجامعة انديانا .  
أدوا خدمة جليلة للعالم الإنسانية بطبع كتاب مهمل للغاية في لغة سهلة  
المنال على قراء جدد . في الواقع ، يقبل العام ١٩٢٨ . تاريخ الطبعة  
الروسية ، والمدرسة الشكلية في غمرة الأزمة ، مدانة رسمياً في الداخل ،  
وبدون اتصال مع الخارج . وقد راح بروب نفسه يتخلى : في كتبه  
التالية ، عن الشكلية والتحليل المورفولوجي ليتفرغ لأبحاث تاريخية  
ومقارنة انصبحت على علاقات الأدب الشفهي بالأساطير والطقوس  
والمؤسسات .

ومع ذلك ، كان من المفروض ألاّ تفضل رسالة المدرسة الشكلية  
الروسية . ففي أوروبا ذاتها جمعها ، في البداية ، نادي براغ اللغوي  
ونشرها ؛ وبدءاً من العام ١٩٤٠ تقريباً ، حملها نفوذ جاكوبسون  
الشخصي وتعليمه إلى الولايات المتحدة . وأنا لأقصد الإيماء بأن علم  
اللغة البنيوي ، والبنوية الحديثة داخل علم اللغة وخارجه ، ليس سوى  
امتداد للشكلية الروسية . وكما قلت قبلاً ، أنهما يتميزان منها باقتناعهما

---

(١) انظر بروب ، مورفولوجيا الحكاية ، القسم الثالث ، المجلة الدولية لعلم  
اللغة الأمريكي ، مجلد ٢٤ ، ع ٤ ، تشرين الأول ١٩٥٨ . وحول المدرسة الشكلية  
الروسية ، انظر : إيرليش ، الشكلية الروسية ، لاهي ، ١٩٥٥ ؛ وتوماشيفسكي ،  
مدرسة تاريخ الأدب الجديدة في روسيا ، مجلة الدراسات السلافية ، ١٩٢٨ ، مجلد ٨ .



بأنه إذا كان قليل من البنيوية يبعد عن الشخص فان كثيراً منها بعيد إليه . ومع ذلك ، فان رومان جاكوبسون — مع أن مذهبه لا يمكن أن يسمى « شكلياً » بأية حال — لم ينس دور المدرسة الروسية التاريخية وأهميتها الجوهرية . ولقد خصص لها مكاناً ممتازاً في عرضه سوابق البنيوية . والذين استمعوا إليه منذ ١٩٤٠ ظلوا موسومين بهذا التأثير البعيد على نحو غير مباشر . وإذا بدا أن موقع هذه الأسطر ، كما كتبت السيدة جاكوبسون ، « طبق منهج بروب ووسّعه » ( ص VII ) فلا يمكن أن يكون ذلك بطريقة واعية ، نظراً لأنه لم يستطع الوصول إلى كتابه قبل نشر هذه الترجمة . على أن شيئاً من جوهره وإلهامه وصل إليه عن طريق جاكوبسون .

\* \* \*

يُخشى . اليوم بالذات . من حيولة الشكل الذي ظهرت به الترجمة الإنجليزية ، دون انتشار أفكار بروب بالصورة المرجوة . هذا ، بالإضافة إلى صعوبة قراءتها لما فيها من أخطاء مطبعية وإيهامات قد تكون موجودة في النص الأصلي ولكنها ناتجة على الأرجح عن المشقة التي واجهها المترجم في أداء ترمينولوجيا المؤلف . إذاً . يفيد تنبع الكتاب عن كذب في محاولة لتأخير قصاياه ونتائجه .

يبدأ بروب بإيجاز تاريخ المشكل . الأعمال التي تتناول الحكايات الشعبية مؤلفة ، بصورة خاصة ، من مجموعة من النصوص ؛ والدراسات المنهجية نادرة وبدائية . ولكي يبرر بعضهم هذا الوضع ، فانهم ادعوا بنقص الوثائق ؛ والمؤلف يرفض هذا التعليل ، نظراً لطرح مشكلات الوصف والتصنيف ، في جميع مجالات المعرفة الأخرى ، في وقت مبكر جداً . أضف أن الناس لا يمتنعون عن مناقشة الحكايات الشعبية :



وعليه « يتعذر الكلام عن أصل ظاهرة ما إلا إذا كانت موصوفة » (ص ٤).  
تقدم التصنيفات الشائعة ( ميلر ، فوندت ، آرن ، فيزيلوفسكي )  
منفعة عملية : فهي تصطدم باعتراض واحد ، يتمثل في إمكان العثور  
دائماً على حكايات تنتمي إلى أصناف عديدة . وهذا يظل صحيحاً  
سواء قام التصنيف المعتبر على نماذج الحكايات أو على الموضوعات  
التي تستخدمها . إن تقطيع الموضوعات في الواقع ، كيني ؛ فهو  
لايستلهم من تحليل واقعي ، بل من حدوس كل مؤلف أو مواقفه  
النظرية ( يلاحظ بروب أن الأولى أمتن من الثانية بصورة عامة ،  
ص ٥ - ٦ ، ١٠ ) . ويقدم تصنيف آرن جرداً بموضوعات ، يؤدي  
خدمة كبيرة للباحثين ، غير أن التقطيع اختباري بحث بحيث أن انتماء  
حكاية إلى أحد الأبواب يبقى تقريبياً دائماً .

ومناقشة أفكار فيزيلوفسكي شيقة على نحو خاص . يرى هذا المؤلف  
إمكان تحليل الموضوع إلى موضوعات دالة ، لايصنف الموضوع  
إليها سوى عملية موحدة ، خلاقة ، لدمج موضوعات دالة تشكل  
عناصر يتعذر ردها إلى عناصر أبسط منها . ولكن كل جملة ، في هذه  
الحالة ، تشكل موضوعاً دالاً ، ويجب متابعة تحليل الحكايات إلى مستوى  
نسميه اليوم « جزئياً » . ومع ذلك لايمكن أن يقال عن موضوع دال  
إنه لايتحلل ، إذ إن مثلاً بسيطاً كهذا : « تنين يخطف بنت الملك »  
يتضمن على الأقل أربعة عناصر ، يمكن إبدال كل منها بأخرى  
( « التنين » بـ « الساحر » و « الإعصار » و « الشيطان » و « العقاب » ، إلخ ؛  
و « الخطف » بـ « الهامية » و « تعليق النشاط » ، إلخ ؛ و « البنت »  
بـ « الأخت » و « الخطيبة » و « الأم » ، إلخ ؛ وأخيراً ، « الملك »  
بـ « الأمير » و « الفلاح » و « الكاهن » ، إلخ ) . وبذلك نحصل على



وحدات أصغر من الموضوعات الدالة ، وليس لها ، في رأي بروب ، وجود منطقي مستقل . وإذا كنا ركزنا على هذه المناقشة ، فذلك بسبب وجود أحد الاختلافات الأساسية بين الشكلية والبنوية في تأكيد بروب ، الصحيح في نصفه فقط . وسنعود إلى هذه النقطة .

ويحيي بروب جوزيف بيدييه لتمييزه بين العوامل المتغيرة والعوامل الثابتة في الحكايات الشعبية . وقد تؤلف الثوابت وحدات أولية . ولكن بيدييه لم يستطع تحديد ماتألف منه هذه العناصر .

وإذا كانت دراسة الحكايات دراسة مورفولوجية قد بقيت في بداياتها ، فذلك لأنها أهملت لصالح الأبحاث التكوينية . والدراسات المورفولوجية المزعومة تؤول ، في أكثر الأحيان ، إلى حشو . وأحدث هذه الدراسات ( في الفترة التي كان بروب يكتب فيها ) ، أي الدراسة التي وضعها الروسي ر.م فولكوف ( ١٩٢٤ ) ، لا تبرهن على شيء سوى أن « ثمة حكايات متشابهة تتشابه » ( ص ١٣ ) . ومع ذلك ، فالدراسة المورفولوجية الجيدة هي ، والحالة هذه ، أساس كل بحث علمي . أضف أنه « يتعلم وجود بحث تاريخي بدون دراسة مورفولوجية صحيحة » ( ص ١٤ ) .

\* \* \*

يقوم مشروع بروب كله ، كما يشير في بداية الفصل الثاني ، على فرضية عمل ، متمثلة في وجود « حكايات الجن » على أنها تؤلف صنفاً خاصاً بين الحكايات الشعبية . وحكايات الجن محددة ، في بداية البحث ، بصورة اختبارية ، كتلك المصنفة تحت الأرقام ٣٠٠ - ٧٤٩ من تصنيف آرن . والمنهج محدد بالطريقة التالية .

لنفرض البيانات :



- ١ - الملك يعطي البطل عقاباً ، يذهب به إلى مملكة أخرى .
- ٢ - شيخ يعطي سوتشينكو حصاناً ، يحمله إلى مملكة أخرى .
- ٣ - ساحر يعطي ايفان قارباً ، ينقله إلى مملكة ثانية .
- ٤ - الاميرة تعطي ايفان خاتماً سحرياً ، يخرج منه شباب ينقلونه إلى مملكة ثانية .

تتضمن هذه البيانات متغيرات وثوابت . تتغير الشخصيات وصفاتها ، وليس الاعمال والوظائف . وتتصف الحكايات الشعبية بأنها تنسب أعمالاً مماثلة لشخصيات مختلفة . والعناصر الثابتة هي التي سنحتفظ بها على أنها اساس ، شريطة امكان البرهان على أن عدد هذه الوظائف محدود . ويبدو والحالة هذه أنها تتكرر في معظم الاحيان . اذاً ، يمكن الجزم بأن « عدد الوظائف في منتهى الصغر بمقارنته بعدد الشخصيات المرتفع جداً ؛ وهذا مايفسر ثنائية مظاهر القصص الشعبية : متعددة الاشكال ، ومثيرة ، ومزينة ، على نحو غير مألوف ؛ ومع ذلك فهي متماثلة على نحو بارز » ( ص ١٩ ) .

لكي نحدد الوظائف التي يُنظر اليها على انها الوحدات التي تكون الحكاية ، سنستبعد ، في البداية ، الشخصيات التي يقتصر دورها على انها « تحمل » الوظائف . وسيشار إلى الوظيفة باسم عمل فقط : « تحريم » ، « هرب » ، الخ . وثانياً ينبغي تحديد الوظيفة مع مراعاة مكانها في الحكاية : مثلاً ، قد يكون للزواج وظائف مختلفة باختلاف دوره . الأعمال المماثلة تتعلق بها دلالات مختلفة وبالعكس ؛ ولايمكن البت الا باعادة الحدث إلى مكانه بين الاحداث الأخرى ، أي بتحديد موقعه بالنسبة إلى سوابقه ولواحقه ، مما يفترض ثبات نسق تابع الوظائف ( ص ٢٠ ) ، مع مراعاة امكان بعض الانتقالات ، كما سنرى ،



ولكنها تؤلف ظاهرات ثانوية : استثناءات من قاعدة يجب ان يكون في مقدورنا ان نصوبها دائماً » ( ص ٩٧ — ٩٨ ) . ومن المسلم به ايضاً أن كل حكاية ، على حدة ، لاتظهر ابدأً بمجموع الوظائف المحصية ، بل بعض هذه الوظائف فقط : بدون تعديل نسق التعاقب . ويبدو اذن أن المنظومة الكلية للوظائف التي يمكن أن لاتتحقق اختبارياً ، تعرض ، في فكر بروب ، خاصة ماقد يسمى اليوم « ماوراء بنية » .

تسفر الفرضيات السابقة عن نتيجة أخيرة ، يتم تحقيقها فيما بعد ، ولو أن بروب يعترف بأنها تبدو ، للوهلة الاولى ، « غير معقولة وحتى غريبة » : ترجع جميع حكايات الجحش ، من ناحية البنية ، إلى نموذج واحد ( ص ٢١ ) .

ويختتم بروب مسائل المنهج متسائلاً عما اذا كان الاستقصاء المعدل لاثبات نظريته او دحضها يجب أن يكون شاملاً في الايجاب ، وقد تستحيل عملياً متابعته إلى النهاية . وعليه ، لو سلمنا بأن الوظائف تؤلف موضوع الاستقصاء ، لأمكن اعتباره منتهياً بدءاً من اللحظة التي لاتسفر متابعته بعدها عن اكتشاف أية وظيفة جديدة ؛ بالطبع شريطة أن تكون العينة المستخدمة عشوائية وكأنها « مفروضة من الخارج » ( ص ٢٢ ) . واذ يلتقي بروب مع دوركهيم — بلا قصد بالتأكيد — فانه يؤكد أن « المهم هو نوعية التحليل وليس كمية الوثائق » ( المرجع نفسه ) . والتجربة تثبت أن مئة حكاية تقدم مادة كافية إلى حد كبير . فإذاً ، سيتابع التحليل على عينة تضم الحكايات ٥٠ إلى ١٥١ من مجموعة أفانازيف .

\* \* \*

سوف لانتوقف كثيراً عند قائمة جرد الوظائف — المتعذر تفصيلها — التي تؤلف موضوع الفصل الثالث . لقد عرّفت كل وظيفة تعريفاً



موجزأ ، ثم اختصرت بلفظ واحد ( « غياب » ، « تحريم » ، « انتهاك » :  
الخ . ) ، وزُوِّدَت أخيراً بإشارة اصطلاحية : حرف أو رمز . وكذلك  
يميز بروب ، بما يتعلق بكل وظيفة ، « اجناساً » و « انواعاً » ، وتتفرع  
الانواع احياناً إلى « ضروب » . وعندئذ يستقر المخطط العام لحكاية  
الجن كما يلي .

بعد عرض « الوضع الابتدائي » ، تتغيب إحدى الشخصيات .  
ويسبب هذا الغياب تعاسة بصورة مباشرة او غير مباشرة ( بانتهاك  
تحريم أو طاعة أمر ) . ويظهر خائن فيستعلم عن ضحيته ، ويستغلها  
بقصد إلحاق الأذى بها .

يحلل بروب هذا السياق إلى سبع وظائف ، مرموزة بالحروف  
الأولى من الابدية اليونانية ، لتمييزها عن الوظائف التالية المرموزة بحروف  
رومانية كبيرة ورموز متفرقة . وهذه الوظائف السبع تمهيدية من وجهين :  
انها تبدأ العمل ، وهي ليست حاضرة كلياً ، إذ أن بعض الحكايات  
تبدأ مباشرة مع الوظيفة الرئيسة الأولى ، المتمثلة بعمل الخائن : خطف  
شخص ، سرقة شيء سحري ، جرح ، فتنة ، ابدال ، اغتيال ،  
الخ ( ص ٢٩ - ٣٢ ) . وتسفر هذه « الحيانة » عن « نقص » ، إلا  
إذا نسق الوضع الابتدائي مباشرة مع حالة النقص : ملاحظة النقص  
والتماس بطل لتداركه .

ثم هنالك مسلكان محتملان : إما أن تصبح الضحية بكل الحكاية ،  
أو يتميز البطل عنها ويهبط لنجدتها . وليس في ذلك ما يدحض فرضية  
وحدانية الحكاية لأن الحكايات لا تتمسك بشخصيتين معاً . فليس ثمة  
اذن غير وظيفة واحدة للبطل « وظيفة - بطل » يمكن ان يكون « حاملها »  
دونما فرق هذا النموذج من الشخصيات او ذاك . ومع هذا يترجح  
الخيار أمام سياقين :



( ١ ) دعوة البطل - الباحث ، وذهابه بمهمة .

( ٢ ) تغرب البطل الضحية ، والاختطار التي يتعرض لها .

يلتقي البطل ( الضحية او الباحث ) بـ « محسن » متطوع أو مجبر ،  
عجل أو متردد ، معين في الحال ، أو معاد في بداية الأمر . ويمتحن  
البطل ( باشكال مختلفة جداً ، يمكن أن تذهب إلى حد المبارزة بين  
الرجلين ) . وهاهو البطل يقاوم بصورة سلبية او ايجابية ، بوسائله  
الخاصة او بفضل تدخل فوق طبيعي ( اشكال وسيطة عديدة ) . والحصول  
على مساعدة فوق طبيعية ( شيء ، حيوان ، شخص ) سمة اساسية من  
سمات وظيفة البطل ( ص ٤٦ ) .

وما أن ينقل البطل إلى مكان تدخله حتى يبدأ الصراع ( قتال ،  
مبارزة ، لعب ) مع الخائن . ويتلقى علامة تميزه ( بدنية أو غيرها ) ،  
ويغلب الخائن ، وتُلغى حالة النقص . بعد ذلك يسلك البطل طريق  
العودة ، فيطارده عدو ولكنه يفلت منه بخدعة أو مساعدة يتلقاها .  
وبعض الحكايات تنتهي بعودة البطل وزواجه اللاحق .

على أن بعض الحكايات ، تبدأ عندئذ « بتمثيل » ما يسميه بروب  
« مباراة » ثانية : يتجدد كل شيء ، خائن ، بطل ، محسن ، اختبارات ،  
نجدة خارقة ؛ وتسلك الحكاية بعد ذلك اتجاهاً جديداً . اذاً ، يجب ،  
في البداية ، ادخال سلسلة من « الوظائف المكررة » ( ص ٥٣ - ٥٤ ) ،  
المتبوعة حالاً باعمال جديدة : عودة البطل متكرراً ؛ وتكليفه بمهمة  
شاقة ينفذها بنجاح . فيتعرفون عليه عندئذ ، ويفضح البطل المزيف  
( الذي كان قد اغتصب مكانه ) . ويتلقى اخيراً مكافأته ( زوجة ،  
مملكة ، الخ . ) وتكتمل الحكاية .

هذا الجرد الملخص اعلاه ياهم صاحبه عدة نتائج . اولاً ، عدد



الوظائف محدود جداً ، ومجموعها ٣١ . ثانياً ، تستمع الوظائف بعضها بعضاً « منطقياً وجمالياً » وتمتفصل جميعها حول محور واحد ، بحيث لا تتنافى وظيفتان ابداً ( ص ٥٨ ) . وبالمقابل ، يمكن تصنيف بعض الوظائف في أزواج ( « تحريم » - « انتهاك » ، « قتال » - « نصر » : « اضطهاد » - « تحرير ، الخ . ، وبعضها الآخر في سياقات ، مثل مجموعة : « خيانة » - « استغاثة » - « قرار البطل » - « ذهاب للبحث » . أزواج وظائف وسياقات ووظائف مستقلة ، جميعها تنظم في منظومة ثابتة : محك حتميتي يسمح بتقدير كل حكاية خاصة ، وتعين مكانها في تصنيف . وفي الواقع ، تتلقى كل حكاية صيغتها . الشبيهة بالصيغ الكيميائية . التي تعدد ، في النسق الطبيعي للتعاقب ، الحروف ( اليونانية او الرومانية ) والرموز المستعملة لترميز مختلف الوظائف . ويمكن ضم أس إلى الحروف والرموز يدل على ضرب داخل وظيفة نوعية . مثال ذلك ، هذه الصيغة ، المتعلقة بحكاية بسيطة لخصها بروب :

$$\alpha^1 \delta^1 A^* B^1 C \uparrow H^1-I^1 K \downarrow W^0$$

التي تقرأ اشاراتها الاحدى عشرة ، بالتسلسل : « ملك ، والد ثلاث بنات » - « يذهبن في نزهة » - « يتأخرن في بستان » - « يخطفهن تنين » - « استغاثة » - « حضور ( ثلاثة ) ابطال » - « قيامهم بالبحث » - « معركة ( معارك ) مع التنين » - « نصر » - « انقاذ الاميرات » - « عودة » - « مكافأة » ( ص ١١٤ ) .

\* \* \*



بعد تحديد قواعد التصنيف على هذا النحو ، يخصص بروب الفصلين  
 التاليين ( ٤ ، ٥ ) لحل مختلف الصعوبات . الأولى ، التي ذكرت  
 قبلاً ، تتعلق بمماثلة وظيفة بأخرى على نحو خادع . وهكذا فإن « قيام  
 المحسن باختبار البطل » يمكن سرده بصورة يتعذر معها تمييزه عن  
 التكليف بمهمة شاقة . وتحدث المطابقة ، في حالات مماثلة ، ليس بالنظر  
 إلى المحتوى الذاتي للوظيفة ، الغامضة ، بل بالقياس إلى القرينة ،  
 أي موقع الوظيفة الغامضة بين الوظائف المحيطة بها . وبالعكس ،  
 يتمكن شرح يعادل في الظاهر وظيفة واحدة ، من اخفاء وظيفتين  
 متميزتين فعلاً ، ومثال ذلك عندما تستسلم الضحية المقبلة لـ « اغواء  
 الخائن » وتجد نفسها بذلك وقد « انتهكت حرمة » ( ص ، ٦١ - ٦٣ ) .

تحليل الحكاية إلى وظائف يسمح ببقاء مادة متخلفة لاتطابقها  
 أية وظيفة ، وهذا هو منشأ الصعوبة الثانية . وهذه المشكلة تبعث القلق  
 في نفس بروب ، فيقترح تقسيم هذه الفضالة إلى صنفين غير وظيفيين :  
 « الارتباطات » من جهة ، و « المبررات » من جهة ثانية .

تتألف الارتباطات ، في أكثر الاحيان ، من فصول صالحة لشرح  
 كيف أن شخصاً ما يعلم مافعله شخص ب ، هذه المعرفة التي لا بد منها  
 لكي يتمكن بدوره من بدء العمل . وبصورة أعم ، يصلح الارتباط  
 لاقامة علاقة مباشرة بين شخصين او بين شخص وشيء ، فيما كانت  
 ظروف الحكاية لا تيسر على الارجح سوى علاقة غير مباشرة . هذه  
 النظرية في الارتباطات هامة لسببين : فهي توضح كيفية امكان ارتباط  
 بعض الوظائف لارتباطاً ظاهراً في الحكاية ، مع أنها غير متعاقبة ، وتسمح  
 بارجاع ظاهرات التثليث إلى وظيفة وحيدة ، على الرغم من الارتباطات



التي لاتتسم بسمة الوظائف المستقلة ، بل تصلح فقط لتيسير التثليث  
( ص ٦٤ - ٦٨ ) .

وأما المبررات فهي « مجمل الاسباب والاهداف التي تعمل الشخصيات  
بمقتضاها » ( ص ٦٨ ) . غير أن افعال الشخصية ، في الحكايات ،  
ليست معللة دائماً . وقد استنتج بروب من ذلك أن المبررات ، عند  
وجودها ، قد تنشأ من تكون ثانوي . في الحقيقة ، يتخذ تعليل حالة  
أو عمل ، أحياناً ، شكل حكاية حقيقية ، تفصل داخل الحكاية الرئيسة  
ويمكن أن تكتسب وجوداً مستقلاً تقريباً : « الحكاية الشعبية ، شأنها  
شأن كل كائن حي ، لاتولد سوى اشكال شبيهة بها » ( ص ٦٩ ) .

• • •

الوظائف الاحدى والثلاثون ، التي ترجع إليها جميع حكايات  
الجن : كما رأينا ، مسندة إلى عدد معين من الشخصيات . وعند  
تصنيف الوظائف حسب « من تسند اليهم » ، نلاحظ أن كل شخصية  
تجمع عدة وظائف « في مجال عمل » يميزها من غيرها . فالوظائف :  
« خيانة » - « قتال » - « مطاردة » ، تؤلف مجال عمل الخائن ؛  
والوظائف : « نقل البطل » - « تدارك النقص » - « انقاذ » - « النجاح  
في مهمة شاقة » - « تغير وجه البطل » ، تحدّد مجال العنصر السحري ،  
الخ . ينتج عن هذا التحليل أن عدد أشخاص الحكاية محدود كالوظائف .  
ويحتفظ بروب بسبع شخصيات رئيسة ، هي : الخائن ، المحسن ،  
العميل السحري ، الشخصية الخفية ، الموكل ، البطل ، المغتصب  
( ص ٧٢ - ٧٣ ) . توجد هنالك شخصيات أخرى ، ولكنها تدخل  
في مجال « الارتباطات » . ومن النادر ان يكون التطابق بين كل شخصية  
رئيسة وبين كل مجال عمل تطابقاً تاماً : ذلك أن الشخصية الواحدة تستطيع



أن تتدخل في عادة مجالات ، وأن مجال عمل واحد يمكن أن تتقاسمه عدة شخصيات رئيسة . فهكذا يستطيع البطل الاستغناء عن العميل السحري إذا كان نفسه مزوداً بقدرة فوق طبيعية ، وينهض العميل السحري ، في بعض الحكايات ، باعباء وظائف استأثر بها البطل في مكان آخر ( ص ٧٤ - ٧٥ ) .

او وجب تصور الحكاية على أنها كل ، أفلا يتسنى تمييز بعض الاقسام فيها ؟ إذا أرجعنا الحكاية إلى صيغتها الأكثر تجريداً ، يمكن تعريفها على أنها عرض يبدأ بخيانة وينتهي بزواج أو مكافأة أو انقاذ أو عزاء ، ويمر الانتقال بين البداية والنهاية بسلسلة من الوظائف المتوسطة . يسمى بروب مثل هذه المجموعة بلفظ يؤديه المترجم بكلمة « moue » ، ونحن نفصل تسميته بالفرنسية بكلمة « partie » بمعناها المزدوج : القسم الاصلي في حكاية ، وفي الوقت نفسه : مباراة بالورق او بالشطرنج . في الواقع يتعلق الأمر بشيئين معاً ، نظراً لأن الحكايات المشتملة على عدة « أقسام » تتميز ، كما رأينا من قبل ، بتكرار الوظائف نفسها تكراراً غير مباشر ، كما في مباريات الورق المتعاقبة ، حيث يكرر اللاعبون دورياً خلط الورق وقطعه وتوزيعه وافتتاح اللعب ، واللعب ... أي يكررون القواعد ذاتها ، على الرغم من عمليات توزيع الورق المختلفة .

قد تضم الحكاية عدة أقسام ، أفلا يشكل كل قسم منها حكاية مختلفة ؟ هذا السؤال لايشتمل على جواب الا بعد تحليل العلاقات بين الاقسام وتحديددها من الناحية المورفولوجية . يمكن تتابع الاقسام ، ويمكن ادراج قسم في آخر يقطع سيره مؤقتاً ، مع أنه هو نفسه عرضة لانقطاعات مماثلة في الوقت نفسه ؛ وأحياناً يباشر قسمان معاً ، ويتوقف



أحدهما بعد قليل حتى انجاز الآخر ؛ وقد يقترن قسمان متعاقبان بنتيجة واحدة ؛ وأخيراً ، قد تكون بعض الشخصيات مزدوجة ، والانتقال من احدهما إلى الثانية يتم بفضل اشارة تعارف .

نلاحظ هنا ، بدون دخول في التفاصيل ، أن بروب يقول بوجود حكاية وحيدة — على الرغم من تعدد اقسامها — عند وجود علاقة وظيفية بين هذه الاقسام . أما إذا كانت هذه الاقسام منفصلة ، فإن الحكاية تتحلل إلى عدة حكايات متميزة ( ص ٨٣ — ٨٦ ) .

وبعد تقديم مثال ( ص ٨٦ — ٨٧ ) ، يعود بروب إلى المسألتين المصاغتين في بداية الكتاب : العلاقة بين حكاية الجن والحكاية الشعبية بصورة عامة ؛ وتصنيف حكايات الجن التي تؤلف صنفاً مستقلاً .

رأينا أن حكاية الجن هي مجرد حكاية ، توضح عدداً محدوداً من الوظائف التي تتعاقب في ترتيب ثابت : ذلك أن الاختلاف الشكلي بين عدة حكايات ناجم عن اختيار كل انسان بين الوظائف المتاحة الاحدى والثلاثين ، وعن احتمال تكرار بعض الوظائف . ولكن لاشيء يمنع وضع حكايات يقوم الجن فيها بدور ما ، بدون أن تكون الحكاية مطابقة للمعيار السابق : تلك هي حالة الحكايات المختلفة ، التي نجد امثلة عليها لدى اندرسون ، وبرنتانو وغوته . وبالعكس ، يمكن احترام المعيار في غياب كل جنه . اذاً ، ليس تعبير « حكاية جن » ملائماً من وجهين . وطالما لم يجد بروب تعريفاً افضل ، يقبل ، وليس بدون تردد ، صيغة « حكايات من سبع شخصيات رئيسة » لظنه أنه برهن على أن هذه الشخصيات السبع تشكل منظومة ( ص ٨٩ — ٩٠ ) . ولكن ، لو تم التوصل ذات يوم إلى اعطاء الاستقصاء بعداً تاريخياً ، لكان تعبير « الحكايات الاسطورية » عندئذ مناسباً .



لعل تصنيف الحكايات المثالي يقوم على منظومة من التنافرات بين الوظائف . غير ان بروب قبل ، والحالة هذه ، بمبدأ تضمنين متبادل ( ص ٥٨ ) يفترض ، بالعكس ، توافقاً مطلقاً . اما الآن فانه — بفعل ندم يعرض كتابه كثيراً من الامثلة عنه — يَدْخُلُ التنافر ثانية ويحدده بزوجين من الوظائف في الوقت نفسه . « قتال مع الخائن » — « انتصار البطل » ، من جهة ، و « تكليف بمهمة شاقة » — « نجاح » من جهة ثانية . وقلما يلتقي هذان الزوجان داخل قسم واحد ، بحيث يمكن معالجة الحالات المخالفة للقاعدة على أنها استثناءات . وينتج عن ذلك امكان تحديد اربع اصناف من الحكايات : الحكايات التي تستعمل الزوج الاول ؛ وتلك التي تستعمل الزوج الثاني ؛ وتلك التي تستعمل الزوجين ؛ وتلك التي تستبعدهما ( ص ٩١ — ٩٢ ) .

بما أن المنظومة لا تكشف عن تنافر آخر ، يجب متابعة التصنيف بحسب ضروب الوظائف النوعية الماثلة في كل مكان . هنالك وظيفتان فقط تعرضان هذه الكلية : « خيانة » و « نقص » . اذاً ، ستميز الحكايات حسب الاوضاع التي تتخذها هاتان الوظيفتان داخل كل صنف من الاصناف الاربعة المعزولة سابقاً .

والمسألة تزداد تعقيداً ايضاً ، عند مباشرة تصنيف الحكايات في عدة « أقسام » . ومع ذلك يرى بروب أن الحالة الممتازة للحكايات المؤلفة من « قسمين » تتيح حل التناقض الظاهر بين الوحدة المورفولوجية لحكايات الجن ، المفترضة في بداية الكتاب ، وبين تنافر زوجي الوظائف ، المدرجين في النهاية ، باعتبارهما الاساس الوحيد الممكن لتصنيف بنيوي . في الواقع ، عندما تضم الحكاية قسمين ، يشتمل أحدهما على الزوج : « قتال » — « نصر » ، والثاني على الزوج :



« مهمة شاقة » - « نجاح » ، يرد هذان الزوجان دائماً بالترتيب المذكور ،  
 أي : « قتال » ← « نصر » ، في القسم الاول ، و « مهمة شاقة »  
 ← « نجاح » في القسم الثاني . أضف ان القسمين مرتبطان بوظيفة  
 ابتدائية مشتركة بينهما ( ص ٩٣ ) . ويخمن بروب في هذه البنية نوعاً  
 من نموذج أصلي ، تتفرع منه حكايات الجن ، على الأقل بما يتعلق  
 بروسيا ( ص ٩٣ ) .

وبدمج جميع الصيغ النموذجية ، نحصل على صيغة عمومية .

$$\begin{array}{c} \text{H J I K} \downarrow \text{Pr-Rs}^{\circ}\text{L} \\ \text{A B C} \uparrow \text{D E F G} \quad \text{Q Ex T U W} \\ \text{L M J N K} \downarrow \text{Pr-Rs} \end{array}$$

نستخلص منها بسهولة الاصناف الاساسية الاربعة التي تطابق  
 على التوالي :

- ( ١ ) مجموعة اولى + مجموعة عليا + مجموعة أخيرة ؛
- ( ٢ ) مجموعة اولى + مجموعة دنيا + مجموعة اخيرة ؛
- ( ٣ ) مجموعة اولى + مجموعة عليا + مجموعة دنيا + مجموعة أخيرة ؛
- ( ٤ ) مجموعة أولى + مجموعة أخيرة .

إذاً ، مبدأ الوحدة المورفولوجية سليم ( ٩٥ ) .

كما أن مبدأ التعاقب الثابت للوظائف سليم ، مع مراعاة تبديل  
 وظيفة ( L ) : « ادعاءات مغتصب » ، بوضع نهائي او وضع ابتنائي ،  
 تبعاً للاختيار بين الزوجين المتنافرين ( HI ) و ( MN ) . كما  
 يقبل بروب من جهة أخرى اجراء تبديلات أخرى في بعض الوظائف  
 المعزولة وحتى في السياقات . وهذه التبديلات لاتضع الوحدة التصنيفية



والاقتربى المورفولوجية لجميع الحكايات موضع الاهتمام لانها لاتنطوي على اختلاف في البنية ( ص ٩٧ - ٩٨ ) .

\* \* \*

أول ما يسترعى الانتباه ، في كتاب بروب ، هو قوة التوقعات حول التطورات اللاحقة . ذلك أن الذين شرعوا في تحليل الادب الشفهي تحليلاً بنوياً ، نحو عام ١٩٥٠ ، بدون العلم بمحاولة بروب قبل ربع قرن من ذلك التاريخ ، سيعثرون فيه ، وليس بدون ذهول ، على صيغ واحياناً جمل كاملة ، يعلمون مع ذلك أنهم لم يقتبسوها منه . مفهوم « الوضع الابتدائي » ومقارنة مصفوفة ميتولوجية بقواعد التأليف الموسيقي ( ص ١ ) ، وضرورة قراءة « افقية » و « عمودية » معاً ( ص ١٠٧ ) والاستخدام المستمر لمفهوم مجموعة الابدالات والتحويلات لحل التناقض الظاهر بين دوام الشكل وتغيرية المحتوى ( أماكن متفرقة ) والجهد - الذي بدأه بروب على الأقل - لارجاع نوعية الوظائف الظاهرة إلى ازواج من التقابلات والحالة الممتازة التي تقدمها الاساطير للتحليل البنيوي ( ص ٨٢ ) واخيراً ، وعلى وجه الخصوص ، الفرضية الاساسية القائلة بوجود حكاية واحدة ( ص ٢٠ - ٢١ ) وبوجوب معالجة مجموع الحكايات المعروفة على أنها « سلسلة من القراءات » لنموذج وحيد ( ص ١٠٣ ) بحيث نكشف ذات يوم بالحساب القراءات المفقودة أو المجهولة « تماماً كما يمكن ، بمقتضى القوانين الفلكية . استنتاج وجود نجوم غير مرئية » ( ص ١٠٤ ) - جميع ذلك حلوس تنتزع الاعجاب بعمقها وطابعها البنيوي ، وتجعل بروب جديراً باخلاص جميع الذين كانوا في البداية من متابعيه ، وهم لا يعلمون . وعليه ، اذا كنا نبدي بعض التحفظات والاعتراضات في المناقشة



التالية فلا يمكن أن تقلل شيئاً من فضل بروب أو تجادل في حق اكتشافاته بالاسبقية .

هنا ، ويمكن التساؤل عن الاسباب التي دفعت بروب لاختيار الحكايات الشعبية : او صنف معين من الحكايات لاختبار منهجه . ولا يعني هذا وجوب تصنيف هذه الحكايات بصورة مستقلة عن الادب الشفهي . ويجزم بروب : من وجهة نظر ( « تاريخية » في رأيه ، ولكننا أيضاً نزن أنها نفسانية ومنطقية ) « أن حكاية الجن ، اذا آلت إلى اساسها المورفولوجي ، شبيهة باسطورة » ، وسرعان ما يضيف : « نحن نعلم جيداً أننا نقدم هنا ، من ناحية العلم المعاصر ، قضية شاذة » ( ص ٨٢ ) .

بروب على صواب . فلا يوجد اي داعٍ جدّي لفصل الحكايات عن الاساطير ، على الرغم من وجود مجتمعات كثيرة تترك اختلافاً بين النوعين ادراكاً ذاتياً . وعلى الرغم من ظهور هذا الاختلاف موضوعياً بواسطة تعابير خاصة تصلح لتمييز النوعين ، واخيراً على الرغم من تعلق الأوامر والنواهي احياناً بنوع واحد دون الآخر ( تلاوة الاساطير في ساعات معينة ، أوخلال فصل فقط ، فيما يمكن تلاوة الحكايات في أي وقت نظراً لطبيعتها « الدنيوية » ) .

تنطوي هذه التميزات ، التي صاغها السكان الاصليون ، في نظر الانتولوجي ، على فائدة كبيرة ، غير أن ارتكازها على طبيعة الاشياء محل شك . وبالعكس نجد أن بعض الحكايات ، التي تتسم بطابع القصص في مجتمع ما ، تعتبر اساطير في مجتمع آخر والعكس بالعكس : وهذا هو السبب الأول للاحتراس من التصنيفات الكيفية . ومن جهة أخرى ، يتبين الميثوغرافي \* دائماً تقريباً ان الحكايات نفسها ، والشخصيات



ذاتها ، والموضوعات الدالة عينها ، موجودة في اساطير وحكايات شعب آخر بصورة مماثلة او متغيرة . وأكثر من ذلك : لتأليف سلسلة كاملة من تحولات موضوع اسطوري ، قلما يمكن الاقتصار على الاساطير ( التي اطلق الاهالي عليها هذا الوصف ) وحدها ، بل ينبغي البحث عن بعض هذه التحولات في الحكايات ، على الرغم من امكان استنتاج وجودها بدءاً من بعض الاساطير الصرفة .

وليس ثمة من شك مع ذلك أن المجتمعات ، كلها على وجه التقريب ، تترك النوعين على أنهما متميزان ، وأن الثبات في هذا التمييز يشرحه سبب من الاسباب . ونحن نسلم بوجود هذا الاساس ، ولكنه يرجع إلى اختلاف مزدوج في الدرجة . اولاً ، الحكايات مبنية على تقابلات اضعف من تلك الموجودة في الاساطير : فهي ليست كوزمولوجية أو ميتافيزيائية أو طبيعية ، كما في الاساطير ، بل هي ، في أكثر الاحيان ، محلية أو اجتماعية أو اخلاقية . ثانياً ، تتصف الحكاية بأنها اقل من الاسطورة خضوعاً صارماً إلى العلاقة الثلاثية المؤلفة من الترابط المنطقي والاستقامة الدينية والضغط الجماعي ، لأن الحكاية تتمثل ، على وجه الدقة ، في انها تبدل تبديلاً بسيطاً مكان موضوعات تختص الاسطورة بتحقيقها بصورة موسعة . وتقدم الحكاية مزيداً من امكانيات الحركة ، وتصبح التعديلات فيها حرة إلى حد ما وتكتسب شيئاً من العسف تدريجياً . فاذا تعاطت الحكاية ، والحالة هذه ، تقابلات مصغرة ، ازداد مقدار الصعوبة في تعيين هذه التقابلات ، وتزداد الصعوبة من جراء كونها . لضآلتها ، تبدي تموجاً يتيح الانتقال إلى الابداع الادبي .

ولقد ادرك بروب الصعوبة الثانية من هذه الصعوبات : « إن صفاء



انشاء الحكايات » - الذي لابد منه لتطبيق منهجه - « هو خاصة مجتمع قروي . . . لم يتأثر بالحضارة على نحو يذكر . ثمة تأثيرات خارجية شتى تحرّف الحكايات الشعبية ، وقد تفككها أحياناً » . وفي هذه الحالة « يتعذر عرض جميع التفصيلات » ( ص ٩٠ ) . ومن جهة ثانية ، يسلم بروب بأن مؤلف الحكاية يملك حرية نسبية في اختيار بعض الشخصيات ، وحذف إحدى الوظائف أو تكرارها ، وتحديد أوضاع الوظائف المحتفظ بها ، وأخيراً وبطريقة أكمل ايضاً ، فيما يتعلق بالمصطلحات وصفات الشخصيات ، التي تتصف هي ذاتها بأنها مفروضة : « بوسع شجرة أن تدل على الطريق ، ويستطيع كركي أن يهب فرساً ويستطيع مقص أن يتجسس ، الخ . إن هذه الحرية هي خاصة نوعية من خواص الحكاية الشعبية وحدها » ( ص ١٠١ - ١٠٢ ) . ويتكلم في مكان آخر عن صفات الشخصيات المشار إليها ، « كالعمر والجنس والوضع الاجتماعي والمظهر الخارجي ( وخصائص أخرى ) وهلم جرا » ، التي هي متغيرة لأنها تصلح « لاعطاء الحكاية رونقها وفتتها وجمالها » . اذاً ، الاسباب الخارجية هي وحدها التي تستطيع بيان سبب حلول صفة مكان أخرى في حكاية ما : تغير ظروف الحياة الواقعية ، تأثير الآداب الملحمية الاجنبية والادب العلمي والدين والخرافات والمخلفات : « الحكاية الشعبية تتعرض هكذا إلى سيرورة تحولية ، وهذه التحولات والاستحالات خاضعة لبعض القوانين . وينتج عن هذه السيرورات تعدّد أشكال يصعب تحليله » ( ص ٧٩ ) . يعني ذلك أن الحكاية الشعبية لاتلاقي التحليل النبوي تماماً . وذلك صحيح إلى حد ما : أي أقل مما يعتقد بروب وليس للاسباب التي يستند إليها . ولنا عودة إلى هذه النقطة ؛ ولكن يجب ، في بداية الأمر ، البحث ،



والحالة هذه ، عن سبب اختياره الحكاية لاختبار منهجه . ألم يكن يجب عليه ، بالاحرى ، اللجوء إلى الاساطير التي يعترف بقيمتها الممتازة أكثر من مرة ؟

اسباب اختيار بروب عديدة ومتفاوتة الاهمية . بما أنه لم يكن اتنولوجياً : نفترض علم حوزته على مواد ميتولوجية جمعها بنفسه ، او لدى شعوب عرفها ، وأجاد استخدامها . أضف أنه سلك طريقاً كان قد سبقه اليه آخرون سبقاً مباشراً : فالحكايات ، وليس الاساطير ، هي التي دارت حولها مناقشات سابقه ، وقدّمت المجال الذي وضع بعض العلماء الروس فيه تباشير الدراسات المورفولوجية . ويأتي بروب فيستأنف المشكل من حيث تركوه مستخدماً موادهم ذاتها ، أعني الحكايات الشعبية الروسية .

ولكن اختيار بروب يُشرح أيضاً ، على مانظن ، بجهل العلاقات الحقيقية بين الاسطورة والحكاية . ذلك أنه ، اذا كان له فضل كبير في ان يرى فيها نوعين لجنس واحد ، فانه يبقى مع ذلك ملتزماً باسبقيه الاسطورة على الحكاية تاريخياً . فقد كتب يقول : لكي يتسنى الشروع في دراسة الاسطورة يجب أن تضاف إلى التحليل المورفولوجي « دراسة تاريخية لايمكن في الوقت الحاضر أن توضع في برنامجنا » ( ص ٨٢ ) . ويوحى فيما بعد في مكان آخر أن « الاساطير الأكثر قديماً » تؤلف المجال الذي تستمد الحكايات الشعبية منه أصلها البعيد ( ص ٩٠ ) . في الواقع « تنقرض العادات الدنيوية والمعتقدات الدينية ويصبح مايبقى منها حكاية شعبية » ( ص ٩٦ ) .

سيحترس الاتنولوجي من مثل هذا التفسير ، لأنه يلترك جيداً أن الاساطير والحكايات موجودة اليوم جنباً إلى جنب : فلايمكن



اعتبار أحد الجنسین أثراً للآخر . مالم نفترض احتفاظ الحكایات بذكری  
اساطیر قديمة ، هي نفسها مهمة (١) . ولكن ، فضلاً عن تعذر البرهان  
على الفرض في أكثر الاحیان ( نظراً لجهلنا بكل — أو بمعظم — المعتقدات  
القديمة للشعوب التي ندرسها ، والتي نسميها « بدائية » لهذا السبب  
بالذات ) ، تدفع التجربة الاتنوغرافية الجارية إلى الظن بأن الاسطورة  
والحكاية تستثمران ، بالعكس . مادة مشتركة ، ولكنهما تفصلان  
ذلك ، كل منهما على طريقتها . وليست علاقتهما علاقة سابق بلاحق  
أو بدائي بمشتق . بل هي بالأحرى علاقة تكاملية . الحكایات اساطیر  
مصغرة ، غيرت التقابلات مكانها فيها على نطاق صغير ، وهذا هو ،  
بادئ ذي بدء ، مايجعل دراستها صعبة .

بالطبع ، لاينبغي ان تبعد الاعتبارات السابقة العقبات الأخرى  
التي أثارها بروب ، على الرغم من امكان صياغتها بطريقة مختلفة بعض  
الشيء . فحتى في مجتمعاتنا المعاصرة ، ليست الحكاية فضلة اسطورة ،  
بل هي تعاني بالأكيد من البقاء وحيدة . لقد فقد التوازن بزوال الاساطیر .  
والحكاية ، بوصفها تابعاً بلا كوكب ، تميل إلى الخروج من فلكها  
والاستسلام لنقاط جذب أخرى .

تلك اسباب اضافية لإيثار التوجه إلى حضارات حيث تعايشت  
الاسطورة والحكاية إلى عهد قريب ومازالت تواصل ذلك أحياناً ؛  
وحيث تتصف بانتالي منظومة الادب الشفوي بأنها كلية وبأنها يمكن  
ادراكها بهذه الصفة . والواقع أن المسألة ليست مسألة أن نختار بين

---

(١) انظر الفصلين ١٠ و ١٤ من هذا الكتاب ، بشأن مناقشة فرضيات من هذا  
النموذج على مثال دقيق .



الحكاية والاسطورة ، بل أن نفهم أنهما قطبا مجال يشتمل على جميع أنواع الاشكال المتوسطة ، وأن على التحليل المورفولوجي أن يتفحصهما بالدرجة نفسها ، تحت طائلة السماح بافلات عناصر تنتمي كالأخرى إلى منظومة تحوّل واحدة ووحيدة .

\* \* \*

وهكذا يظهر بروب ممزقاً بين رؤية الشكالية ووسواس الشروح التاريخية . ونحن : إلى حد ما ، نفهم الندم الذي جعله يعدل عن الرؤية الشكالية إلى الشروح التاريخية . في الواقع ، ما أن استقر على الحكايات الشعبية حتى أصبحت النقيضة منيعة : واضح أن الحكايات تتضمن شيئاً من التاريخ ، ولكنه تاريخ منيع عملياً نظراً لضآلة معرفتنا عن الحضارات ما قبل التاريخية التي نشأت فيها الحكايات . ولكن هل التاريخ هو الذي ينقص حقاً ؟ يبدو البعد التاريخي ، بالأحرى ، على أنه شرط سلبي ، ناتج عن تفاوت بين الحكاية الحاضرة وبين قرينة اتنوغرافية غائبة . وينحل التقابل عند بحث تقليد شفهي ، ما يزال « قائماً » ، شبيه بالتقاليد التي تواف موضوع الاتنوغرافيا . فهناك لا تطرح مسألة التاريخ ، أولاً تطرح الا بصورة استثنائية ، نظراً لأن المراجع الخارجية اللازمة لتفسير التقليد الشفهي تتصف بانها راهنة بالدرجة ذاتها التي يتصف بها هذا التقليد .

إذاً ، إن بروب ضحية وهم ذاتي . ذلك أنه ليس موزعاً ، كما يعتقد ، بين مقتضيات التزامن ومقتضى التزامن : **فليس الماضي هو ما ينقصه بل القرينة** . والتفرع الثنائي الشكلي ، الذي يقابل الشكل بالمحتوى ويحددهما بصفات متناقضة ، لم يفرض عليه لطبيعة الأشياء بل باختياره الطارئ لمجال بقي فيه الشكل وحده . فيما بطل المحتوى .



وهو يذعن نفصاتهم مرغماً . وفي اللحظات الأكثر حسماً من تحليله ، يتابع استدلاله ، كما لو أن مايفوته فعلاً كان يفوته شرعاً .

يقسم بروب الادب الشفهي إلى قسمين ، ماعدا في بعض المقاطع — التنبؤية ولكنها وجلة ومتردة جداً ، وسنعود إليها : — شكل يؤلف الجانب الاساسي لأنه يناسب الدراسة المورفولوجية ، ومحتوى كينفي لاويليه لهذا السبب سوى أهمية ثانوية . واعذرنا للالحاح على هذه النقطة التي تلخص كل الفرق بين الشكلية والبنوية . بما يتعلق بالشكلية ، يجب فصل المجالين تماماً ، لأن الشكل هو وحده المفهوم وأن المحتوى ليس إلا بقية مجردة من قيمة دالة . وبما يتعلق بالبنوية ، ليس هذا التقابل موجوداً : فليس ثمة مجرد من جهة ، ومشخص من جهة ثانية . فالشكل والمحتوى من طبيعة واحدة ويخضعان للتحليل ذاته . يستمد المحتوى واقعه من بنيته وما نسميه الشكل هو أن « توضع في بنيته » بنيات محلية يتألف منها المحتوى .

هذا التحديد ، الذي نعتقده ملازماً للشكلية ، ينتج بوضوح عن الفصل الاساسي في كتاب بروب ، المخصص لوظائف الشخصيات الرئيسية . يحلل المؤلف هذه الوظائف إلى أجناس وانواع . وعليه ، واضح أنه ، اذا كانت الاجناس محددة بمعايير تتصف على سبيل الحصر بأنها مورفولوجية ، فليست الانواع كذلك الا قليلاً ؛ ويستعمل بروب ذلك ، بلا قصد بالتأكيد ، لكي يدخل ثانية جوانب تتعلق بالمحتوى . لنفرض الوظيفة الجنس : « خيانة » . إنها متفرعة إلى « (٢٢) نوعاً ونوعاً فرعياً مثل : الخائن » يخطف شخصاً » ؛ « يسرق عاملاً سحرياً » ؛ « يسلب المحاصيل او يبددها » ؛ « يسرق » ضياء النهار » ؛ « يتطلب وجبة من لحم بشري » ، الخ . ( ص ٢٩ — ٣٢ ) . وعلى هذه الصورة يندمج محتوى الحكايات ثانية بالتدرج ، ويرجع التحليل بين شرح



شكلي ، عام جداً بحيث ينطبق بدون تمييز على جميع الحكايات ( هذا هو مستوى الجنس ) . وبين إعادة المادة الخام ببساطة إلى وضعها السابق ، هذه المادة التي اكّدنا في البداية ان خصائصها الشكلية هي وحدها التي لها قيمة تفسيرية .

الالتباس واضح جداً بحيث أن بروب يبحث يائساً عن وضع وسط . وبدلاً من أن يجدول بصورة منهجية مايعده « انواعاً » ، فانه يقتصر على عزل بعضها ، قريباً كيفما اتفق جميع الانواع النادرة في صنف « نوعي » واحد . ويعلق قائلاً : « يجدر من الناحية التقنية عزل بعض من الاشكال الأكثر أهمية والتعميم بشأن الاشكال الباقية » ( ص ٢٩ و ٣٣ ) . ولكن ثمة أحد أمرين : إما أن الأمر يتعلق باشكال نوعية ، ولايتسنى وضع منظومة مترابطة بدون جرد هذه الاشكال وتصنيفها كافة ، وإما أنه لاوجود لغير المحتوى ، وينبغي استبعاده من التحليل المورفولوجي بحسب القواعد التي وضعها بروب نفسه . وعلى أية حال ، إن الدرج الذي يقتصر فيه على تكديس اشكال غير مصنفة لا يؤلف « نوعاً » .

إذاً ، لماذا هذا الترقيم الرديء الذي يكتفي بروب به ؟ لسبب بسيط جداً ، يكشف عن نقيصة أخرى من نقائص الموقف الشكلي : فمالم توّحد اجزاء المحتوى ثانية في الشكل خلسة ، فان الشكل محكوم عليه بالبقاء في درجة معينة من التجريد بحيث يفقد معناه وقيّمته الكشفية الشكلية تدمّر موضوعها . فهي تنتهي ، لدى بروب ، إلى اكتشاف وجود حكاية واحدة . ومنذ ذلك الحين تتغير وجهة مشكل الشرح فقط . نحن نعرف ماهي **الحكاية** ، ولكن بما أن الملاحظة تضعنا ، لا أمام حكاية نموذجية ، بل أمام حكايات خاصة كثيرة ، فاننا لانعرف



كيف نصّفها . لاريب في أننا كنا ، قبل الشكائية ، نجهل ماكان مشتركاً بين هذه الحكايات . وبعد الشكائية ، حرّمنا من الوسائل التي تساعدنا على معرفة الاختلافات بينها . لقد انتقلنا من الشخص إلى المجرد ولكننا أصبحنا لانستطيع النزول ثانية من المجرد إلى الشخص .

ونختتم بروب عمله مستشهداً بصفحة رائعة من صفحات فيزيولوفسكي : « الرسوم الاخزالية النموذجية ، المتولة من جيل إلى جيل على أنها صيغ جاهزة ، ولكن نفساً جديداً بعث فيها الحياة ، هل تستطيع أن تولد اشكالاً جديدة ؟ . . . إن اعادة الواقع إلى حالته الأولى اعادة معقدة وتصويرية تقريباً ، هذه الاعدادة التي تميز الادب الروائي المعاصر . تستبعد ، على ما يبدو ، حتى امكان طرح مثل هذا السؤال . ولكن ، عندما يبدو هذا الأدب للأجيال المقبلة بعيداً بقدر ماتبعد الآن عنا الفترة الممتدة من العصور القديمة إلى العصر الوسيط — عندما تكون فعالية الزمن التأليفية ، هذا المبسط الكبير ، قلصت إلى درجة حجم النقطة أحداثاً كانت من قبل معقدة ، فان حدود الأدب المعاصر ستختلط بالحدود التي نكتشفها اليوم ، ونحن ندرس التقاليد الشعرية في ماض بعيد . وعندئذ سنلاحظ ان ظاهرات كالتبسيطية والتكرار تغطي مجال الادب كله » ( ذكره بروب ، ص ١٠٥ ، عن فيزيولوفسكي ، فن الشعر ، مجلد ٢ ) . آراء عميقة جداً ، غير أننا لانتبين ، في المقطع المذكور على الأقل ، الاساس الذي سيقوم عليه التفريق ، عندما نود أن نعرف ، وراء وحدة الابداع الادبي ، طبيعة شروطه ودواعي هذه الشروط .

لند ادرك بروب المشكل ، والقسم الاخير من عمله محاولة ، ضعيفة وبارعة على السواء ، لاعادة ادخال مبدأ تصنيف : ثمة حكاية واحدة



فقط ولكنها أم الحكايات ، ومؤلفة من اربع مجموعات من الوظائف ،  
 مترابطة منطقياً . فاذا سميناها ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ ، تتوزع الحكايات  
 المشخصة في اربعة اصناف : حسبما تستخدم معاً المجموعات الاربعة ؛  
 او ثلاث مجموعات لايمكن أن تكون ( بسبب ترابطها المنطقي ) سوى :  
 ١ ، ٢ ، ٤ ، أو : ١ ، ٣ ، ٤ ؛ أو مجموعتين وهما عندئذ :  
 ١ ، ٤ ( انظر ص ١٧٣ أعلاه ) .

على أن هذا التصنيف في أربعة اصناف يتركنا عملياً بعيدين عن  
 الحكايات الواقعية بعدنا عن الصنف الوحيد ، نظراً لاشتمال كل صنف  
 على عشرات او مئات الحكايات المختلفة . وبروب يعرف ذلك جيداً  
 بحيث يتابع قائلاً : « يمكن اجراء التصنيف اللاحق ايضاً بدءاً من ضروب  
 العنصر الاساسي . وهكذا توضع في رأس كل صنف جميع الحكايات  
 المتعلقة ، باختطاف شخص ، ثم تلك المتعلقة بسرقة تعويذة ، الخ . ،  
 اذ نتفحص جميع ضروب العنصر آ ( خيانة ) . تلي الحكايات . . .  
 المتعلقة بالبحث عن الخطيئة والتعويذة ، الخ . » ( ص ٩٢ ) . مامعنى  
 ذلك ، إن لم يكن قصور الاصناف المورفولوجية ، عن استنفاد الواقع ،  
 وإعادة دمج المحتوى ، بعد الحكم بعدم صلاحه لبناء تصنيف . بسبب  
 اخفاق المحاولة المورفولوجية ؟

ثمة ما هو أشد خطراً ايضاً . رأينا أن الحكاية الاساسية : التي تتصف  
 جميع الحكايات . بأنها ليست سوى انجازها الجزئي ، تتألف من  
 « قسمين » بعض وظائفهما متواترة ومتباينة تبايناً بسيطاً فيما بينها .  
 وبعضها الآخر ينتمي انتماءً خاصاً إلى كل « قسم » ( انظر اعلاه ص ١٧٠ ) .  
 وهذه الوظائف الخاصة هي ( بما يخص « القسم » الاول ) : « معركة » ،  
 « علامة البطل » ، « نصر » ، « تدارك حالة التقيص » . « عودة » ،



« مطاردة البطل » ، « انقاذ » ؛ و ( بما يخص « القسم » الثاني ) :  
« عودة البطل متخفياً » ، « تكليف بمهمة شاقة » ، « نجاح » ، « التعرف  
على البطل » ، « اكتشاف المغتصب » ، « تغيير وجه البطل » .

مالاسس التي يقوم عليها تمييز هاتين المجموعتين ؟ ألا تتسنى  
معالجتهما ايضاً كقراءتين تحوّل فيهما « التكليف بمهمة شاقة » إلى  
« المعركة » (١) . و « المغتصب » إلى « الخائن » و « النجاح »  
إلى « النصر » و « تغيير الوجه » إلى « العلامة » ؟ في هذه الحالة  
قد تنهار نظرية الحكاية الاساسية ذات «القسمين» ، وينهار معها الامل  
الضعيف في مشروع تصنيف مورفولوجي . وعندئذ تكون أمام حكاية  
واحدة حقاً . غير أنها تؤول إلى تجريد : غامض جداً وعام جداً بحيث  
لايفيدنا في شيء بصدد الاسباب الموضوعية المؤدية إلى وجود حكايات  
خاصة كثيرة .

\* \* \*

دليل التحليل ماثل في التركيب . فاذا ظهر التركيب متعنراً ،  
فذلك يعني نقص التحليل . ولا شيء يمكن أن يقنع بعدم كفاية الشكلية  
أفضل من عجزها عن اعادة المحتوى الاختباري إلى ماكان عليه ،  
هذا المحتوى الذي كانت مع ذلك قد انطلقت منه . فما الذي فقدته  
اذن في اثناء الطريق ؟ انها على وجه الدقة فقدت المحتوى . لقد اكتشف  
بروب — وهذا هو مبعث فخره — أن محتوى الحكايات قابل للمبادلة ،  
واستنتج على الاغلب من ذلك أنه كان كيفياً وهذا هو سبب العقبات  
التي صادفها لأن الابدالات ذاتها خاضعة لقوانين (٢) .

---

(١) بالأحرى مع ذلك « امتحان » البطل الذي يقع قبل .

(٢) بما يتعلق بمحاولة إعادة الشكل والمحتوى إلى وضعهما الأصلي على نحو متين ،

انظر الفصل التاسع من هذا الكتاب .



اساطير هنود امريكا الشمالية والجنوبية وحكاياتهم تنسب الالافعال  
نفسها ، حسب الروايات ، إلى حيوانات مختلفة . ولنتأمل ، للتبسيط ،  
بعض الطيور : العقاب ، البومة ، الغراب . فهل سنميز ، مثل بروب ،  
الوظيفة الثابتة والشخصيات المتغيرة ؟ لا ، لأن الشخصيات ليست  
محددة على صورة عنصر كثيف ، يضطر التحليل البنيوي للوقوف  
أمامه قائلاً في نفسه « إنك لن تذهب بعيداً » . وقد نعتقد العكس ،  
عندما نعالج الحكاية — على طريقة بروب — على أنها منظومة مغلقة .  
في الواقع ، لاتتضمن الحكاية معلومات عن نفسها ، والشخصية فيها  
شبيهة بكلمة عثر عليها في وثيقة ولكنها غير مذكورة في القاموس ،  
او شبيهة باسم علم ، أي لفظة مجردة من القرينة .

ولكن فهم معنى لفظة ما ، يعني في الحقيقة دائماً في جميع قرائنها .  
ان هذه القرائن ، في حالة الادب الشفهي ، يقدمها أولاً مجموع  
القراءات ، أعني منظومة التوافقات والتعارضات التي تميز المجموع  
القابل للابدال . فظهور العقاب نهراً ، والبومة ليلاً . في الوظيفة  
الواحدة ، يسمح بتحديد الاول على أنه بومة نهارية ، والثانية على أنها  
عقاب ليلي ، مما يدل على أن التقابل الملائم هو بين النهار والليل . واذا  
كان الادب الشفهي المبحوث من نموذج اتنوغرافي . فستوجد قرائن  
أخرى . تقدمها الطقوس والمعتقدات الدينية والحرافية ، وكذلك المعارف  
الوضعية . وسيالاحظ عندئذ أن العقاب والبومة يقابلان معاً الغراب  
بصفتهم جارحين يقابلان طير يمتد بالحيث ، فيما يتقابلان كلاهما  
من زاوية النهار والليل . ويقابل ثلاثتهما معاً البط . من جهة تقابل  
جديد بين الزوج : سماء / أرض ، والزوج : سماء / ماء . وهكذا  
نحدد تدريجياً « عالم حكاية » يمكن تحليله إلى ازواج تقابلات مركبة بطرق



مختلفة داخل كل شخصية ، وهذه الشخصية لا تنوَّاف كياناً . بل « حزمة من العناصر الفرقية » على طريقة الوحدة الصوتية كما يتصورها رومان جاكوبسون .

كذلك تذكر الحكايات الامريكية ، احياناً ، شجرات وتسميها مثلاً « شجرة خوخ » او « شجرة تفاح » . ولكننا نخطئ ايضاً اذا اولينا اهتمامنا لمفهوم « شجرة » وحده واعتبرنا انجازاته المشخصة كيفية ، أو اعتقدنا ايضاً بوجود وظيفة « حاملها » بانتظام هو شجرة . في الحقيقة ، تكشف قائمة جرد القرائن أن ما يهتم به الأهلي في شجرة الخوخ ، هو خصبها ، فيما تسترعي شجرة التفاح انتباهه بقوة جذورها وعمق هذه الجذور . اذاً ، تدخل الأولى وظيفة : « خصب » ايجابي ، والثانية وظيفة : « انتقال ارض - سماء » سلبى ، وكلاهما من زاوية نمو النبات . كما تقابل شجرة التفاح بدورها اللفت البري ( سداة يمكن نقلها بين العالمين ) : الذي يعتبر احد انجازات وظيفة : « انتقال ارض - سماء » ايجابي .

وبالعكس ، يسمح بحث القرائن بحثاً متأنياً باستبعاد بعض التميزات الزائفة . فالحكايات الاسطورية الشائعة لدى هنود السهول حول صيد العقبان تتعلق بنوع حيواني يتعين احياناً على أنه « الشره » ( \* ) أو « الدب » . ويمكن البت لصالح الأول ، بعد ملاحظة احتفاظ الأهالي ببعض عادات « الشره » الذي يستخف بالاشراك المحفورة في الارض . في الواقع ، يختبئ صيادو العقبان في حفر ، والتقابل : عقاب / شره ، يصبح تقابل طريدة سماوية وصياد جهنمي ، أي أكثر التقابلات معقولة في نظام الصيد . وهذا الفارق الاقصى بين لفظين ، يتصفان



على وجه العموم بأنهما أقل بعداً . يبين في الوقت نفسه أن صيد العقبان يخضع لطقوس متشددة على نحو خاص (١) .

إن الجزم . كما نفعل . بأن قابلية تبديل المحتوى لاتعادل تعسفاً . يعني أننا نعثر على الثبات وراء التنوع . شريطة متابعة التحليل إلى درجة كافية . وبالعكس ، لا ينبغي أن يخفي عنا الثبات المزعوم في الشكل قابلية تبديل الوظائف أيضاً .

بنية الحكاية ، كما يستخلصها بروب . تظهر كأنها تعاقب الوظائف المتميزة نوعياً ، تعاقباً زمنياً ، من حيث أن كل وظيفة منها تشكل « جنماً » مستقلاً . ويمكن التساؤل عما اذا كان لا يُوقف التحليل قبل الألوان — كما في حالة الشخصيات وصفاتها ... — باحثاً عن الشكل قريباً جداً من مستوى الملاحظة الاختيارية ويبدو أن عدداً من الوظائف الـ ٣١ التي يميزها قابل للاختزال ، أي للاندماج في وظيفة واحدة تظهر ثانية في لحظات مختلفة من الحكاية ، ولكن بعد تعرضها إلى تحول واحد او عدة **تحولات** . لقد أشرنا أن ذلك كان ممكناً أن يكون حال المغتصب وتحول الخائن . والتكليف بمهمة شاقة وتحول الامتحان . الخ ، ( انظر فيما سبق . ص ١٦١ ) ، وأن « الأجزاء » المكونين للحكاية الأساسية ، في هذه الحالات ، يخضعان هما ذاتهما إلى علاقة تحول .

وليس من المستبعد أن يكون ممكناً ان ندفع بهذا الاختزال ايضاً إلى مدى اوسع ، وان يكون كل جزء اذا ما نظر اليه على حدة قابلاً للتحليل إلى عدد صغير من الوظائف المتواترة بحيث يؤلف في الواقع

---

(١) حول هذه التحاليل ، انظر حولة المدرسة التطبيقية للدراسات العليا ( العلوم الدينية ) : ١٩٥٤ - ١٩٥٥ ، ص ٢٥ - ٢٧ و ١٩٥٩ - ١٩٦٠ ، ص ٣٩ - ٤٢ ؛ والفكر المتوحش ، ١٩٦٢ ، ص ٦٦ - ٧١ .



عدد الوظائف التي ميزها بروب مجموعة تحولات وظيفة واحدة ووحيدة .  
وهكذا يمكن معالجة « الانتهاك » على أنها عكس « التحريم » وهذا  
الانخير على أنه تحول سلمي « للأمر » . و « ذهاب » البطل و « عودته »  
قد يظهران على أنهما وظيفة الفصل ذاتها التي يتم التعبير عنها سلباً  
أو ايجاباً ، و « بحث » البطل ( يطارد شيئاً أو شخصاً ) يصبح عكس  
« مطاردته » ( يطارده شيء أو شخص ) ، الخ . وبعبارات أخرى ،  
يجب الاستعاضة عن تخطيطية بروب الزمنية : حيث يشكل تعاقب الاحداث  
خاصة من خصائص هذه البنية :

A, B, C, D, E, ..... M, N, H,..... T, U, V, W, X.

بتخطيطية أخرى تقدم نمطاً من بنية محددة على أنها مجموعة عدد قليل  
من العناصر . . وتبدو هذه التخطيطية بمظهر مصنوفة ذات بعدين  
أو ثلاثة ابعاد أو أكثر :

<b>W</b>	<b>-x</b>	<b><math>\frac{I}{Y}</math></b>	<b>I-Z</b> . . . .
<b>W</b>	<b><math>\frac{I}{X}</math></b>	<b>I-Y</b>	<b>Z</b> . . . .
<b><math>\frac{I}{W}</math></b>	<b>I-x</b>	<b>Y</b>	<b>-Z</b> . . . .
<b>I-W</b>	<b>x</b>	<b>-Y</b>	<b><math>\frac{I}{Z}</math></b> . . . .
. . .	. . .	. . .	. . . . .

الشكل رقم (٧)

وحيث تقترب منظومة العمليات من علم جبر بول .



لقد برهنت في عمل آخر على أن هذه الصياغة هي وحدها التي  
تستطيع تحليل الخاصة المزدوجة التي يرضها تصور الزمن في كل منظومة  
اسطورية : فالحكاية ماثلة معاً « في الزمن » ( تتألف من سلسلة متتالية  
من الأحداث ) و « خارج الزمن » ( قيمتها الدالة راحنة دائماً ) : ( ١ ) .  
ولكنها ، بما يخص مناقشة نظريات بروب ، تقدم ميزة أخرى  
هي التوفيق ، على نحو افضل بكثير مما يتوصل اليه بروب ذاته ، بين  
مبدؤه النظري في استمرار نسق التعاقب ، وبين الوضوح الاختباري  
للانتقالات التي تلاحظ ، من حكاية إلى أخرى ، بصدد بعض الوظائف  
او مجموعات الوظائف ( ص ٩٧ - ٩٨ ) . ولو تم اعتماد تصورنا  
لأنحل نسق التعاقب الزمني في بنية مصفوفية لازمنية يتصف شكلها  
في الواقع بأنه ثابت ، ولما كانت انتقالات الوظائف بعد ذلك سوى  
اسلوب من أساليب ابدالها ( في اعمدة ، أو أجزاء اعمدة ، عمودية ) .

\* \* \*

ويصبح دونما شك توجيه هذه الانتقادات إلى الطريقة التي يتبعها  
بروب ، وإلى نتائجه . ومع ذلك ، فلن يتسنى لنا أن نلح كثيراً  
انه وجه هذه الانتقادات لنفسه . وأنه ، في بعض المقاطع ، يصيغ  
الحلول التي اقترحناها صياغة واضحة . فلنستأنف من هذه الزاوية ،  
موضوعي مناقشتنا الاساسيين : ثبات المحتوى ( على الرغم من قابلية  
ابداله ) ، وقابلية ابدال الوظائف ( على الرغم من ثباتها ) .

عنوان الفصل الثامن : « صفات الشخصيات الرئيسة ودلالاتها » .  
ويتساءل فيه بروب ، بعبارات غامضة ، إلى حد ما ( على الأقل في الترجمة



الانجليزية ) عن التغييرية الظاهرة للعناصر . إن هذه التغييرية لا تستبعد التكرار ؛ فاذاً . يمكن ملاحظة اشكال اساسية وأخرى مشتقة أو تحمل أسماء مختلفة . وعلى هذا الاساس سنميز نمطاً « دولياً » وانماطاً « وطنية » أو « إقليمية » وأخيراً انماطاً مميزة لبعض الفئات الاجتماعية أو المهنية : « سوف نستطيع ، عن طريق مقارنة الوثائق المتعلقة بكل فئة ، تحديد جميع المناهج أو على الاصح جميع جوانب التحولات » ( ص ٨٠ ) .

وعليه ، لو أنشأنا ثانية حكاية نموذجية بدءاً من اشكال اساسية خاصة بكل فئة ، للاحظنا أن هذه الحكاية تخفي بعض التصورات المجردة . فالاختبارات التي يفرضها المحسن على البطل يمكن أن تتغير حسب الحكايات ، ومع ذلك تنطوي على نية ثابتة لأحدى الشخصيات الرئيسية نحو الأخرى . وكذلك الشأن بصدد المهام المفروضة على الاميرة الاسيرة . ثمة شيء مشترك يبرز بين هذه النوايا التي يمكن التعبير عنها بصيغ . وبمناوئة هذه الصيغ بالصفات الأخرى : « نمسك ، بصورة غير متوقعة ، بخيط ناقل يصل الصعيد المنطقي بالصعيد الفني وأي تفصيل من التفصيلات ، كشعر الاميرة الاشقر . . . يكتسب دلالة خاصة جداً ، وتجب دراستها . إن دراسة الصفات بهذه الصورة تتيح امكان تفسير الحكايات الشعبية تفسيراً علمياً » ( ص ٨٢ ) .

بما أن بروب لا يملك قرينة اتنوغرافية ( الاستقصاء التاريخي وما قبل التاريخي هو وحده الذي يتيحها . في أحسن افراض ) : يتخلى عن هذا البرنامج بعيد وضعه أو يؤجله إلى غد أفضل ( مما يفسر عودته إلى البحث عن المخلفات وإلى اللراسة المقارنة ) : « كل ماذكرناه



يؤول إلى افتراضات » . ومع ذلك ، « تنطوي دراسة صفات الشخصيات الرئيسة ، مثلما شرع بها ، على أهمية كبيرة » ( ص ٨٢ ) ، ولواقترعت هذه الدراسة مؤقتاً على قائمة جرد ، قليل الأهمية في ذاته ، تحت على بحث « قوازين التحول والمفاهيم المجردة التي تنعكس في الاشكال الاساسية التي تتخذها الصفات » ( المرجع نفسه ) .

هنا يدرك بروب جوهر المشكل . ذلك أنه ، وراء الصفات ، المحترقة في البداية بوصفها فضالة كيفية ومجردة من الدلالة ، يتسرع في ادخال « مفاهيم مجردة » و « خطة منطقية » يسمح وجودها ، اذا امكن وضعها ، بمعالجة الحكاية على أنها اسطورة ( المرجع نفسه ) .

بما يتعلق بالموضوع الثاني ، تثبت الامثلة المجموعة في الملحق ٢ أن بروب لا يتردد أحياناً بادخال بعض المفاهيم مثل الوظيفة السلبية والوظيفة المعكوسة . حتى أنه يستخدم لهذه الاخيرة رمزاً خاصاً ( = ) . رأينا أعلاه ( ص ١٧١ - ١٧٢ ) أن بعض الوظائف تتنافى فيما بينها وأن عدداً آخر منها تستتبع بعضها بعضاً ، مثل « تحريم » و « انتهاك » من جهة ، و « خيبة أمل » و « خضوع » من جهة ثانية ، وهذان الزوجان يتنافران في أكثر الاحيان ( ص ٩٨ ) ، ( ١ ) . ومن هنا منشأ المشكل الذي طرحه بروب بوضوح : « هل ترتبط بعض ضروب وظيفة ما ببعض الضروب المطابقة في وظيفة أخرى ارتباطاً محتماً ؟ » ( ص ٩٩ ) . أنها ترتبط دائماً في بعض الحالات ( « تحريم » و « انتهاك » ، « معركة »

---

( ١ ) تتعلق هذه المنظومة الثانية من التناقضات بوظائف يسميها بروب تمهيدية ، بسبب ما تتصف به من سمة الجواز . ونذكر بأن الوظائف الرئيسة لا تتضمن في نظر بروب ، سوى زوج واحد من التناقضات .



و « نصر » « علامة » و « تعرف » ، الخ . ) ؛ وأحياناً فقط في حالات أخرى . بعض الارتباطات وحيدة الجهة وبعضها الآخر متبادلة ( إلقاء مشط يظهر دائماً في قرينة هرب ، غير أن القضية العكسية ليست صحيحة ) . « ومن هذه الزاوية يبدو أن ثمة عناصر قابلة للاببدال بصورة وحيدة الجانب او ثنائية الجانب » ( ص ٩٩ ) .

كان بروب قد درس ، في فصل سابق ، العلاقات الممكنة بين مختلف اشكال « اختبار » البطل من قبل المحسن وبين تلك التي يمكن أن يتخذها « نقل العنصر السحري » إلى البطل ؛ وقد انتهى إلى وجود نموذجي علاقات متبادلة ، حسبما يتسم النقل بطابع المساومة أو لا يتسم به ( ص ٤٢ - ٤٣ ) . ويلمح بروب ، من خلال تطبيق هذه القواعد وامثالها ، إمكان تحقيق جميع فرضياته تحقيقاً تجريبياً . فقد يكفي تطبيق منظومة التوافقات والتنافرات والعلاقات التضمينية والعلاقات المتبادلة ( الكلية أو الجزئية ) على صنع الحكايات التأليفية . وعندئذ نشاهد هذه الابداعات « تعيش وتصبح حكايات شعبية حقاً » ( ص ١٠١ ) .

\* \* \*

يضيف بروب قائلاً إن ذلك متعذر مالم توزع الوظائف بين شخصيات رئيسة مستعارة من التقاليد أو مختلفة ، ويحتفظ بالعلامات والروابط « وجميع العناصر المساعدة الاخرى » ، التي تبتكر « ابتكاراً حرّاً تماماً » ( ص ١٠٢ ) . لنؤكد مرة أخرى ان الابتكار ليس حرّاً وأن ترددات بروب حول هذه النقطة تدل على أن محاولته ظهرت في بداية الأمر - وظهرت له نفسه - بدون نتيجة .

تبدأ اساطير هنود بويبلو الغربيين بحكاية ظهور الناس الاوائل



خارج أعماق الارض حيث كانوا يقيمون في الأصل . يجب تعليل الظهور ، وقد علل فعلاً بطريقتين : إما أن الناس يعون اوضاعهم البائسة ويريدون التخلص من هذا البؤس ؛ أو أن الآلهة تكتشف عزلتها وتدعو الناس إلى سطح الارض ليتمكنوا من التوجه بالصلوات إلى الآلهة وإقامة شعائر العبادة لها . و « حالة النقص » التي وصفها بروب معروفة ولكنها معللة من وجهة نظر الناس أو من وجهة نظر الآلهة حسب الحال . وعليه ، يتم التغير في التعليل بين قراءة وأخرى بقدر قليل من التعسف بحيث يؤدي إلى تحول يلزم سلسلة تامة من الوظائف . وفي التحليل الأخير ، يتعلق هذا التغير بمختلف طرق طرح مشكل العلاقات بين الصيد والزراعة (١) . ولكن بلوغ هذا الشرح متعذر اذا لم تيسر دراسة طقوس الشعوب المعنية وتقنياتها ومعارفها ومعتقداتها دراسة سوسولوجية وبمعزل عن انعكاسها الاسطوري ، وإلا انحبس المرء في دائرة .

إذاً ، خطأ الشكلية مزدوج . فهي ، اذ تتمسك حصراً بالقواعد التي تنظم تنسيق القضايا ، تنسى أنه لا توجد لغة يمكن استنتاج مفرداتها بدءاً من نحوها . ان دراسة منظومة لسانية ما تلتمس مساعدة النحوي والفقيه اللغوي ، وهذا يعني أن المورفولوجيا ، في ميدان التقليد الشفهي ، عقيمة مالم تخصبها الملاحظة الانتوغرافية المباشرة أو غير المباشرة . وتصور امكان فصل المهنتين ومباشرة القواعد أولاً وارجاء المعجم (\*) ، يعني الحكم على انفسنا بالا ننتج ابدأ سوى قواعد باهتة

---

(١) أ. ب . ، فصل ٤١ ؛ وانظر أيضاً : حولية المعهد العالي للدراسات التطبيقية ( العلوم الدينية ) : ١٩٥٢ - ١٩٥٣ ، ص ١٩ - ٢١ ؛ ١٩٥٣ - ١٩٥٤ ، ص ٢٧ - ٢٩ .

\* - معجم : Lexique



ومعجم تقوم فيه النوادر مقام التعاريف . وفي نهاية الأمر ، لا يستطيع أي منهما تأدية رسالته .

هذا الخطأ الأول الذي وقعت فيه الشكلية يُفسر بتجاهل التكاملية بين الدال والمدلول ، والتي نتعرف عليها منذ سوسور في كل منظومة لغوية . وعليه ، يتفاقم هذا الخطأ لديه بخطأ معكوس يكمن في معالجة التقليد الشفهي على أنه تعبير لغوي شبيه بالتعابير الأخرى كلها ، أي يناسب التحليل البنيوي بطريقة غير متساوية حسب المستوى المعبر .

من المسلم به حالياً أن اللغة بنيوية على مستوى علم الاصوات ؛ ويقتنع المرء تدريجياً أنها كذلك على صعيد القواعد . ولكننا أقل يقيناً كذلك على مستوى ثبت المفردات ( \* ) . ولم نكتشف بعد الزاوية التي يقدم منها ثبت المفردات مادة للتحليل البنيوي ، ربما باستثناء مايتعلق ببعض المجالات الممتازة .

إن نقل هذا الوضع إلى التقليد الشفهي يعزل تمييز بروب بين مستوى مورفولوجي حقيقي واحد - مستوى الوظائف - وبين مستوى عديم الشكل تتكدس فيه الشخصيات والصفات والمعللات والارتباطات ؛ هذا المستوى الأخير خاضع فقط للبحث التاريخي والنقد الأدبي ، كما يعتقد ذلك بالنسبة إلى المعجم .

تنكر هذه المماثلة أن الاساطير والحكايات ، التي هي صيغ اللغة ، تستخدمها استخداماً « بنيوياً مفراطاً » : إنها تؤلف « ما وراء لغة » تعمل فيها البنية على جميع المستويات . وإلى هذه الخاصة من جهة أخرى ، تدين الحكايات والاساطير بأنها تدرك مباشرة بمثابة حكايات واساطير ، لا بمثابة قصص تاريخية أو روائية .



وهي ، بصفتها أقوالاً ، تستخدم دون ريب قواعد صرفية وكلمات من ثبت المفردات . ولكن ، ثمة بعد آخر ينضاف إلى البعد المعتاد ، لأن القواعد والأقوال تستخدم فيها لإنشاء صور وأفعال هي ، في آن واحد ، دالات طبيعية بالقياس إلى المدلولات في الأقوال ، وعناصر دلالة بالنسبة إلى نظام دلالي اضافي يقع على صعيد آخر : لنقل ، توضيحاً لهذه القضية ، إن « الملك » في حكاية ، ليس ملكاً فقط ، وأن « الراعية » ليست راعية ، ولكن هاتين الكلمتين والمدلولتين اللذين تخفيانهما تصبح وسائل محسوسة لبناء منظومة معقولة مؤلفة من تقابلات : ذكر / انثى ( من وجهة نظر الطبيعة ) . و : أعلى / أسفل ( من وجهة نظر الثقافة ) ، ومن جميع التبادلات الممكنة بين الحدود الستة .

يمكن أن يكون لـ « اللغة وما وراء اللغة » ، اللذين يصنع اتحادهما الحكايات والاساطير ، بعض المستويات المشتركة ؛ غير أن هذه المستويات يعثرها التفاوت في الحكايات والاساطير . ذلك أن كلمات الاسطورة ، إلى جانب بقائها الفاظاً في الأقوال ، تعمل فيها بمثابة رزم من عناصر فرقية . وهذه الوحدات الاسطورية تقع ، من وجهة نظر التصنيف ، لأعلى صعيد ، ثبت المفردات ، بل على صعيد الوحدات الصوتية ، مع هذا الفارق وهو أنها لا تؤثر في سلسلة اتصالية واحدة ( مصادر التجربة المحسوسة في الحالة الاولى ، والجهاز الصوتي في الحالة الثانية ) ؛ ومع هذا التشابه ايضاً ، وهو أن السلسلة الاتصالية يتم تفكيكها وتركيبها حسب قواعد التقابل والارتباط الثنائية او الثلاثية .

ليس مشكل معجم المفردات اذن واحداً حسبما ننظر إلى اللغة أو إلى ما وراء اللغة . فأن يعهد ، في الاساطير والحكايات الامريكية ،



بوظيفة « المحتال » إلى الذئب الأمريكي تارة وإلى الغيزون طوراً ،  
وإلى الغراب حيناً ، ذلك امر يطرح مشكلاً اتنوغرافياً وتاريخياً  
شبيهاً ببحث في فقه اللغة يتناول الصورة الحالية لكلمة ما . ومع ذلك ،  
انه لمشكل يختلف عن مشكل معرفة سبب تسمية نوع حيواني بالفرنسية  
« visxon » وبالانجليزية « mink » . أما في الحالة الثانية ، فيمكن  
اعتبار النتيجة كيفية ولايتعلق الأمر إلا باعادة انشاء التطور الذي قاد  
إلى هذه الصورة اللفظية او تلك . وأما في الحالة الأولى ، فالاكراهات  
أقوى بكثير لأن الوحدات المؤلفة قليلة وامكانات تركيبها محددة .  
إذاً ، فالخيار واقع بين بعض الممكنات الوجودية قبلاً .

ومع ذلك ، اذا نظرنا للامور عن كثب ، نجد أن هذا الاختلاف  
الكمي في الظاهر لايتعلق حقاً بعدد الوحدات المؤلفة — التي ليست من  
حجم واحد حسبما نبحث الوحدات الصوتية والوحدات الاسطورية —  
— بل بطبيعة هذه الوحدات المؤلفة المختلفة نوعياً في الحالتين .

الوحدات الصوتية ، بحسب التعريف الاتباعي ، مجردة من الدلالة ،  
ولكن حضورها او غيابها يفيد في التفريق بين الالفاظ — الكلمات —  
التي تملك معنى . واذا ما بدت هذه الكلمات كيفية بما يتعاق بصورتها  
الصوتية ، فليس ذلك فقط أنها نتيجة عشوائية جداً ( ربما أقل مما يظن )  
للتراكيب الممكنة بين الوحدات الصوتية التي تميزها كل لغة بعدد  
كبير جداً . ان جواز الصور اللفظية ينشأ على وجه الخصوص من أن  
وحداتها المؤلفة — الوحدات الصوتية — غير محددة من ناحية الدلالة :  
فلا شيء يهيء بعض التراكيب الصوتية مسبقاً لايصال هذا المعنى



او ذاك . وكما حاولنا البرهان في مكان آخر ، يجري تبين مفردات اللغة في مرحلة أخرى : **بعديّة وليس قبلية** (١) .

والامر خلاف ذلك بما يخص الوحدات الاسطورية ، نظراً لأن هذه الوحدات تنتج عن حركة من التقابلات الثنائية أو الثلاثية ( مما يجعلها شبيهة بالوحدات الصوتية ) ، وإنما بين عناصر مشحونة قبلاً بالدلالة على صعيد اللغة—التصورات المجردة التي يتكلم بروب عنها—ويُعبّر عنها بكلمات من المعجم . ونقول ، مقتبسين لفظة جديدة من تقنية العمارة ، ان الوحدات الاسطورية ، خلافاً للكلمات ، « مسلّحة مسبقاً » . وهي بالطبع كلمات أيضاً ولكنها ذات معنى مزدوج : **كلمات الكلمات** ، التي تعمل معاً على صعيدين ، صعيد اللغة حيث تستمر على الدلالة ، كل منها لنفسها ، وصعيد ما وراء اللغة ، حيث تتدخل على أنها عناصر ذات دلالة عليا لا يمكن أن تنشأ إلا من اتحاد هذه العناصر .

إذا سلّمنا بذلك ، فأننا ندرك أن الحكايات والاساطير لا تنطوي على ما يمكن ان يبقى غريباً على البنية ومغلّقاً عليها . حتى ثبت المفردات ، أي المحتوى ، يظهر فيها مجرداً من هذه الخاصة ، خاصة « الطبيعة الطابعة » التي نبيح لانفسنا ، خطأ على الأرجح ، أن نرى فيها شيئاً يتكون بصورة غير متوقعة وجائزة . ان ثبت المفردات يُدرك من خلال الحكايات والاساطير على أنه « طبيعة مطبوعة » : فهو معطى له قوانينه التي تفرض تقطيعاً معيناً على الواقع وعلى الرؤية الاسطورية ذاتها . وبما يخص هذه الرؤية الاسطورية : ليست الحرية سوى البحث عن

---

(١) أ . ب . ، الفصل الخامس .



التنسيقات المتناسكة الممكنة بين قطع موزاييك ، عددها واتجاهها والخطوط التي تعين شكلها الخارجي محددة مسبقاً .

لقد أشرنا إلى خطأ الشكلية ، المتمثل في الاعتقاد بإمكان التصدي مباشرة إلى قواعد اللغة وتأجيل المعجم . غير أن ماهو صحيح بالنسبة لمنظومة لغوية ما ، هو أصح بالنسبة إلى الاساطير والحكايات ، لأن قواعد اللغة والمعجم : في هذه الحالة . لايتحدان فقط اتحاداً وثيقاً مع انهما يعملان في الوقت نفسه على مستويين مختلفين : بل يلاصق ايضاً احدهما الآخر على كامل مساحتهما ويغطيان بعضهما بعضاً تماماً . وخلافاً للغة ، حيث لايزال مشكل ثبت المفردات مطروحاً ، لايتضمن ماوراء اللغة مستوى لاينتج عناصره عن عمليات محددة تماماً ومنفذة بمقتضى بعض القواعد . وبهذا المعنى ، كل شيء فيه نحو ولكن كل شيء ثبت مفردات بمعنى آخر ، نظراً لأن العناصر الفرقية كلمات ؛ والوحدات الاسطورية كلمات ايضاً ؛ والوظائف — هذه الوحدات الاسطورية ذات القدرة الثانية — يُدلّ عليها بكلمات ( وهذا مادركه بروب جيداً ) ؛ ومن المعقول أن توجد بعض الالسنه . كتلك التي يعبر فيها عن كامل الاسطورة بكلمة واحدة .

#### حاشية :

كان بروب ، في طبعة كتابه الايطالية ( مورفولوجيا الاسطورة . مع كلمة كلود ليفي — ستروس ورد المؤلف . تحقيق جان لويجي برافو . الناشر جوليو اينودي ، تورينو ، ١٩٦٦ ) ، قد ردّ على النص الوارد أعلاه بكلمة عنيفة جريئة . واقتصرت ، وقد دعاني الناشر الايطالي للرد ولكنني حرصت على عدم إطالة مابدا لي سوء فهم ، على تعليق قصير ، اذكر فيما يلي محتواه التقريبي : إذ أنني لم احتفظ بالنص الأصلي ، وذلك بحسب الترجمة الواردة في الصفحة ١٦٤ :



لم يفت جميع أولئك الذين قرأوا الدراسة التي كرستها في عام ١٩٦٠  
لكتاب بروب التنبؤي وأدرجها الناشر الإيطالي في هذا الكتاب ،  
أن يعتبروها كما توخت أن تكون : أي تحية موجهة إلى اكتشاف  
كبير يتقدم ربع قرن على المحاولات التي قمنا بها ، آخرون وأنا ،  
في الإتجاه نفسه .

ولهذا ألاحظ بدهشة وأسف أن العالم الروسي ، الذي أحسب أنني  
أسهمت في شهرته العادلة إسهاماً متواضعاً ، قد رأى في كتابتي شيئاً  
مختلفاً : أي هجوماً غادراً ، لا مناقشة مليئة باعتبارات تناول بعض  
جوانب كتابه النظرية والمنهجية .

وأنا لا أبغي الدخول معه في حرب كلامية بهذا الشأن . فمن الواضح  
أنه ، إذ يعاملني معاملة مجرد فيلسوف ، يبرهن على جهله جهلاً تاماً  
بأعمالي الأتولوجية ، في حين أن تبادلاً مفيداً في الآراء كان ينبغي  
أن يستند على إسهامات كل منا في دراسة التقاليد الشفهية وفي تفسيرها .

ولكن ، أياً كانت النتائج التي قد يستخلصها القراء المطلعون من  
هذه المواجهة ، سيظل لكتاب بروب ، في نظرهم وفي نظري على  
السواء ، الفضل الذي لن يعثره الفناء ، لكونه أول كتاب في مجاله .

\* \* \*







## الفضل التاسع

### مأثرة أسديوال (١)

- ١ -

هذه الدراسة ، التي تناول أسطورة أهلية من ساحل الهادي الكندي تستجيب لهدف مزدوج : من جهة عزل مختلف المستويات التي تتطور فيها الأسطورة ومقارنتها : الجغرافي والإقتصادي والسوسولوجي والكوزمولوجي - من حيث أن كلا من هذه المستويات والرمزية الخاصة به يظهران على أنهما تحول بنية منطقية كامنة ومشتركة بين المستويات كلها . ومن جهة ثانية ، مقارنة النسخ المختلفة ، والبحث عن تفسير الفروق التي تظهر بينها أو بين بعضها : فباعتبار صدور جميع هذه النسخ عن شعب واحد ( ولكنها جمعت من أماكن مختلفة من إقليمه ) ، لا يمكن تفسير هذه الاختلافات بمقتضى معتقدات أو لغات أو مؤسسات مختلفة .

وقد اطلعنا على أربع نسخ من مأثرة أسديوال الخاصة بهنود تسيمشيان ، جمعها فرانز بواز قبل ستين عاماً ونشرت في المؤلفات التالية :

---

(١) المدرسة التطبيقية للدراسات العليا . قسم العلوم الدينية . حولية ١٩٥٨ - ١٩٥٩ ، باريس ، ١٩٥٨ ، ص ٣ - ٤٣ . ونشر ثانية في الأزمنة الحديثة ، ١٧٩٦ ، اذار ١٩٦٢



— فرانز بواز ، أسطورة هنود ساحل الهادي الشمالي الأمريكي .  
برلين ، ١٨٩٥ ( ورمزها : بواز ١٨٩٥ ) .

— نصوص تسيمشيانية : معهد سميتسون ، نشرة ٢٧ : مكتب  
الأتنولوجيا الأمريكية ، واشنطن : ١٩٠٢ ( ورمزها : بواز ١٩٠٢ ) .

— نصوص تسيمشيانية ( سلسلة جديدة ) ، مطبوعات جمعية  
الأتنولوجيا الأمريكية : مجلد ٣ ، لايدن ، ١٩١٢ ( ورمزها : بواز ١٩١٢ )

— الميتولوجيا التسيمشيانية ، معهد سميتسون ، التقرير السنوي  
ال ٣١١ . مكتب الأتنولوجيا الأمريكية ( ١٩٠٩ — ١٩١٠ ) :  
واشنطن ، ١٩١٦ ( ورمزها : بواز ١٩١٦ ) .

سندكر أولاً ببعض الرافعات التي لا بد منها لإدراك معنى الأسطورة .

يؤلف هنود تسيمشيان ، مع تلينجيت وهيدا ، قسما من مجموعة  
الثقافات الشمالية المنتشرة على ساحل الهادي الشمالي الغربي . ويقع  
موطنهم في كولومبيا البريطانية في جنوب آلاسكا مباشرة ، ويضم  
حوض نهر ناس وحوض نهر سكيننا والمنطقة الساحلية الممتدة من مصبيهما  
إلى الإقليم الذي يجتازه النهران وروافدهما ، بعيداً في الداخل . ويجري  
النهران ، ناس في الشمال وسكيننا في الجنوب ، باتجاه شمالي شرقي  
— جنوبي غربي ، وهما متوازيان تقريباً ، مع أن اتجاه ناس الشمالي  
الجنوبي أكثر بروزاً ، وليس هذا التفصيل بدون أهمية كما سنرى .

كان هذا الإقليم موزعاً بين ثلاث جماعات محلية متميزة باختلافات  
لهجية : جيتسكان ، على مجرى سكيننا الأعلى ؛ والتسيمشيان الأصليين ،  
على مجراه الأسفل وفي المنطقة الساحلية ؛ والنيسكا ، في أودية ناس  
وروافده . وقد جمعت ثلاث نسخ من المأثرة على الساحل ، بلهجة



تسيمشيان ( بواز ١٨٩٥ : ص ٢٨٥ - ٢٨٨ ؛ بواز ١٩١٢ ، ص ٧١ - ١٤٦ ؛ بواز ١٩١٦ ، ص ٢٤٣ - ٢٤٥ وتحليل مقارن ، ص ٧٩٢ - ٨٢٤ ) ؛ والرابعة ، على مصب ناس بلهجة نيسكا ( بواز ١٩٠٢ . ص ٢٢٥ - ٢٢٨ ) ؛ وهي أيضاً تلك التي تعرض مع النسخ الأخرى أكثر الاختلافات وضوحاً .

لم يكن يزاول التسيمشيان الزراعة شأنهم في ذلك شأن شعوب ساحل الهادي الشمالي - الغربي . في الصيف ، كانت النساء يجنين الثمار والعنبات والنباتات والجنود البرية ، فيما يصطاد الرجال الدب والماعز في الجبل ، والفقمة على أرصفة الصخور الساحلية . وكانوا كذلك يصطادون السمك في عرض البحار ، ولاسيما المورة والراقود ، والرنة بالقرب من الشاطيء . ولكن صيدهم الأهم كان الصيد النهري الذي كان ايقاعه المعقد يسم حياة القبيلة . وفيما كان النيسكا يعيشون عيشة حضرية نسبياً ، كان التسيمشيان يتنقلون بحسب الفصول بين قرى الشتاء ، الواقعة في المنطقة الساحلية ، وأماكن صيدهم على نهر ناس وسكينا بالتناوب .

وفي نهاية الشتاء ، عند اقتراب مؤن السمك المدخن واللحم المقدد والشحم والثمار المحفوظة من النفاد أو نفادها نهائياً ، كان الأهالي يعانون مجاعات قاسية ينعكس صدها في الأسطورة . وكانوا عندئذ يتنظرون بقلق قدوم السمكة - المضيفة التي تنجيه خلال ستة أسابيع تقريباً ، نحو عالية ناس . المتجمد في بداية الأمر ، للتوالد فيه (١) ؛ وكان هذا الحدث يبدأ حوالي الأول من آذار ، وكان جميع أهالي سكينا يتنقلون في القوارب على طول الشاطيء إلى نهر ناس ، لإلتخاذ

---

(١) غودار ، هنود الساحل الشمالي الغربي ، ص ٦٨ .



مواقعهم في أمكنة الصيد ، التي يشكل كل منها ملكية عائلية . وكانت الفترة الممتدة من ١٥ شباط إلى ١٥ آذار ، تسمى بحق « وجبة السمكة المضيفة » . والفترة التالية ، من ١٥ آذار إلى ١٥ نيسان ، « طبخ السمكة — المضيفة » ( لإستخراج الزيت منها ) ، وهي عملية محرمة على الرجال تحريماً قاطعاً ، فيما تحرص النسوة على استعمال نهودهن العارية بمثابة معاصر ؛ وكانت البقايا تطرح للديدان والتعفن ، قريباً من المساكن ، حتى انجاز الأعمال (١) ، على الرغم من الرائحة النتنة المنبعثة منها .

وكان الناس بعد ذلك يعودون في الطريق نفسه نحو سكيننا ، لأجل هذا الحدث الأساسي الثاني : وصول سمك السلمون الذي يتم صيده في حزيران وتموز ( « شهري السلمون » ) . وعند انجاز عملية تدخين السمك وتخزينه للعام ، تعود الأسر إلى الجبل . حيث ينصرف الرجال إلى الصيد ، وتموّن النساء بالثمار والعنبيات . وعندما يقبل شهر الطقوس ، مع زمن الجحود ، والذي تلور فيه لعبة اللوامة على الجليد ، يستقرون في القرى الدائمة المدة لقضاء فصل الشتاء . وكان الرجال ، خلال هذه الفترة ، يذهبون أحياناً إلى الصيد لبضعة أيام أو عدة أسابيع . وأخيراً يحل ، نحو ١٥ تشرين الثاني ، « الشهر الحرام » ، الذي يفتتح احتفالات الشتاء الكبيرة ، والتي يتحسب لها الرجال فيلتزمون بنواهي شتّى .

ونذكر أيضاً بأن التسيمشيان كانوا موزعين في أربع عشائر أمومية النسب ، غير محددة المكان ، ولكنها تتبع نظام زواج خارجي دقيق ، ومقسمة إلى أنساب وسلالات وعائلات : العقبان ، والغربان والذئاب والأركات ( دلافين كبيرة ) ؛ وبأن القرى كانت مقر مثل

---

(١) بواز ١٩١٦ ، ص ٣٩٨ - ٣٩٩ و ٤٤ - ٤٥ .



هذا العدد من الرئاسات ( التي يسميها رواة الأهالي عادة « قبائل » ) ؛ وبأن تنظيم التسيمشيان الإجتماعي ، أخيراً ، يقوم على نظام تراتبي صارم تقريباً ، أرثي بخط ثنائي الجانب ، في داخله كان كل فرد ، والمفروض أن يتزوج حسب رتبته الإجتماعية : ينتمي إلى إحدى الفئات الثلاث : « الأشخاص الأصليين » أو الأسر السائدة ، و « القبالة الصغيرة » ، و « الشعب » الذي كان يضم ( عند عدم وجود افتداء من قبل كرماء بونلاتش ) جميع العاجزين عن التفاخر بنبالة مماثلة في الخطين (١) .

## - ٢ -

والآن نسوق ملخصاً لمأثرة أسديوال بحسب نسخة بواز ١٩١٢ التي اعتمدها بكتابة أصل . وكانت هذه النسخة قد جمعت على الساحل ، في بورت - سيمبسون ، بلهجة تسيمشيان . وقد نشر بواز نصها الأهلي ، مصحوباً بترجمة إلى الإنجليزية .

المجاعة منتشرة في وادي سكيئا والنهر متجمد ، لقد حل فصل الشتاء . تذكر أمّ وابنتها ، اللتان ماتت زوجاهما من الجوع ، كل منهما بصورة منفصلة ، حياتهما السعيدة معاً ووفرة الطعام خلالها . وتقرر المرأتان في آن واحد ، وقد أصبحتا حرتين بفعل الترميل ، أن تجتمعا ، فتبدآن سيرهما في لحظة واحدة . وتتجه الأم شرقاً من مكان إقامتها عند سافلة النهر ، وتتجه ابنتها غرباً من مكان إقامتها عند عالية النهر ، وتتبعان كلتاهما مجرى سكيئا المتجمد : فتلتقيان في منتصف الطريق .

---

(١) بواز ١٩١٦ ، ص ٤٧٨ - ٥١٤ ؛ فيولا غارفيلد ، المجتمع والعشيرة التسيمشيانين ، ص ١٧٣-١٧٤ و ١٧٧-١٧٨ ؛ وغارفيلد ووينفرت وباربو ، التسيمشيان : فنونهم وموسيقاهم ، ص ١٣٤ ؛ وغارفيلد ووينفرت ، هنود التسيمشيان وفنونهم .



وتبكي المرأتان من الجوع والحزن وتحطآن رحلهما  
على حافة النهر تحت شجرة ، وتعثران على خطوات منها  
على ثمرة عنبية فاسدة ، هي كل زادهما ، تتقاسمها بمرارة .  
ويزور مجهول الأرملة الشابة إيلاً . ونعلم حالاً أنه يسمى  
هاتسيناس (١) . وتعني الكلمة . بلغة التسيمشيان . طير يمن .  
وبفضله تجد المرأتان طعامهما بانتظام . وتلد المرأة الشابة ، التي  
تزوجها حاميهما الغامض . طفلاً أسمياه اسديوال ( آزيوا ،  
بواز ١٨٩٥ : آزي - ويل . بواز ١٩٠٢ ) (٢) . ويسرع  
أبوه نموه بصورة خارقة ، ويسلمه عدة أشياء سحرية : قوساً  
وسهاماً لا تخطيء في الصيد ، كنانة ورمحاً وسلة ونعالاً ثلجية  
ومعطفاً وقبعة . تساعد البطل على قهر جميع العقبات ، والإختفاء

---

(١) هاتسيناس (بواز ١٩١٢) ، هادسيناس (بواز ١٨٩٥) . « يشبه هذا الطائر  
الشحورور الأميركي » ( « أبو الحناء » الأنجليزي : ساني مهاجرة ) ولكنه ليس هو »  
(بواز ١٩١٢ ، ص ٧٢ - ٧٣) . وبحسب بواز ١٨٩٥ ، يعني « هو ، هو »  
واسمه الذي يعني « حظ » يدل على طائر المفروض أنه رسول سماوي (ص ٢٨٦) . وقد  
يمكن التفكير بالشحورور المطوق ، الطائر الشتوي فعلاً ، ذي الصوت الغريب والخفي  
( ليفي - ستروس ١٩٧١ ، ص ٤٣٨ - ٤٣٩ ، ٤٤٧ ) .

ولقد بسطت في هذا العمل ، الخالي من الإدعاءات اللغوية ، نسخ الألفاظ الأهلية ،  
بالإقتصار على التمييزات التي لا بد منها لتجنب الالتباسات بين الألفاظ المذكورة .

(٢) ينطوي اسم أسديوال بالتأكيد على عدة مفاهيم . وشكله بحسب نسخة ناس يعني  
« قاهر الجبال » (بواز ١٩٠٢ ، ص ٢٢٦) ، ولكن انظر أيضاً Asdiwal « هو في  
خطر » (بواز ١٩١٢ ، مصطلحات ، ص ٢٥٧) . و Asewaelgyet « اسم مختلف  
ومظهر خاص للطير - الرعد » (باربو ، totem poles ، مجلد ١ ، ص ١٤٤ - ١٤٥  
ومجلد ٢ ، ص ٤٦٧) .



وصنع طعام لاينفذ . وعندئذ يتوارى هاتسیناس وتموت أسنّ  
المرأتین .

ويتابع أسديوال وأمه سيرهما غرباً ، ويقیمان في قرية  
مولد الأم ، جیتسالازیرت ، الواقعة في مضائق سکینا (١) .  
وفي ذات يوم تنزل دبة بیضاء إلى الوادي .

ويتعقبها اسديوال ويلحق بها تقريباً بفضل أشیائه السحرية ،  
فتشرع بارتقاء سلم عمودي . فيتبعها اسديوال حتى السماء التي تبدو له  
بمثابة مرج واسع تكسوه الخضرة والأزهار . عندئذ ، تقوده  
الدبة إلى منزل أبيها ، الشمس \* ، وتكشف عن نفسها ،  
فاذا هي امرأة شابة لطيفة ، نجمة المساء . ويتزوجها اسديوال ،  
وإنما بعد أن اخضعه الآله الشمس لسلسلة من الإمتحانات ،  
نأ تحتها طالبو الزواج السابقون ( صید الماعز البري في جبل  
الزلازل ؛ إحضار ماء من نبع موجود في مغارة تنغلق جوانبها  
ثانية ؛ جمع حطب شجرة تسحق من يقطعها ؛ إقامة في أتون  
مشتعل ) ، فيما يتغلب اسديوال عليها بفضل أشیائه السحرية  
ومساعدة أبيه في الوقت المناسب . وإذ یفتن الآله الشمس  
بمواهب صهره فانه یقبل به أخيراً .

غير أن أسديوال يتحسر على أمه . فيرضى الإله الشمس  
بنزوله ثانية إلى الأرض مع زوجته ویزودهما بأربع سلال  
ملائی بطعام لاينضب : تكسبهما شكر القرویین الجمیل ،  
الذین كانوا یقاسون بمائة الشتاء .

---

(١) بواز ١٩١٢ ، ص ٨٣ .

(\*) انظر ص ٢٨٢ ( حاشية للمترجم بشأن جنس الكواكب ) ( م . ) .



وينحون أسديوال زوجته ، على الرغم من تنبيهاتها المتكررة ،  
مع إحدى مواطناته . فترحل نجمة المساء المهانة ويتبعها زوجها  
المحزون . ولكنها تصعقه عند وصوله إلى منتصف المسافة بين  
الأرض والسماء وتتوارى . فيموت ، ولكن سرعان ما يؤسف  
عليه ، ويبعثه حموه السماوي حياً .

ويسير كل شيء سيراً حسناً إلى حين ، ثم يحس أسديوال  
ثانية بحينه إلى الأرض . وتقبل امرأته بمرافقته إلى هناك وتودعه  
وداعاً نهائياً . وعند وصوله إلى القرية ، يعلم بموت أمه ؛  
فلا يجد بعد ذلك ما يشده إلى القرية ، ويستأنف سيره نحو  
سافلة النهر .

يصل أسديوال إلى المدينة التسيمشيانية جيناكزا نجوجيه ،  
ويفتن بنت الرئيس المحلي ويتزوجها . زواج سعيد في بداية  
الأمر ، وينصرف أسديوال إلى صيد الماعز البري مع أبناء  
حميه الأربعة ، ويصيبون منه كثيراً بفضل أدواته السحرية .  
وعند اقتراب الربيع ، ترحل الأسرة كلها ، وتقيم أولاً في  
ميتلاكاتلا ، ثم تنج في سفينة نحو نهر ناس ، صاعدة بمحاذاة  
الشاطيء . غير أن ريحا معاكسة تشل حركتهم ويقيمون مدة  
في كسيماكسن . وهنا تسوء الأمور بسبب جدل بين أسديوال  
وأبناء حميه حول فضائل صيادي البر وصيادي البحر .  
ويدخلون في مباراة ، فيعود أسديوال من الجبل بأربعة دبة  
قتلها ، فيما يرجع أبناء حميه من رحلتهم البحرية بخفي حنين .  
وإذ تلحق بهم المهانة ويستبد بهم الغيظ ، فانهم يترحلون مع  
أختهم ويتخلون عن أسديوال .



ويؤويه غرباء قادمون من جيتكساتالا ، قاصدين كذلك  
ناس : لإستقبال فصل السمكة - المضيفة .

وكما في الحالة السابقة ، يشكلون مجموعة من أربعة  
أخوة وأخت ، يسارع أسديوال إلى الزواج بها . ويصلون سريعاً  
إلى نهر ناس ويبيعون هناك كثيراً من اللحم الغريض والسلمون  
إلى التسيمشيانين الذين أقاموا قبلهم على النهر وعضهم الجوع  
بنابه . ولما كان الصيد وافرأ ، فقد عاد الناس جميعاً :  
التسيمشيانيون إلى عاصمتهم ميتلاكاتالا ، والجيتكساتليون  
إلى مدينتهم لأكسان . التي يوزق أسديوال بصي فيها .  
ويصيب الشهرة والغنى . غير أنه يتباهى ، في ذات يوم من  
أيام الشتاء ، بتفوقه على أبناء حميه في صيد الفقمعة ، في عرض  
البحار ، فيذهبون معاً . ويقوم أسديوال ، بفضل أشياءه السحرية  
بصيد رائع ، على رصيف صخري ، فيأكل الغيظ أبناء حميه  
ويتركونه على ذلك الرصيف بدون طعام ولا نار . وتهب العاصفة  
وتكسح الأمواج الصخرة . ولكنه إذ يتحول بمساعدة أبيه ،  
الذي يظهر منقداً ، إلى طير ، ينجح في تثبيت نفسه فوق الأمواج  
على أدواته السحرية التي يستعملها بمثابة مجثم .

وتهدأ العاصفة بعد نهارين وليلتين ، وينام أسديوال متعباً .  
ويوقظه فأر يقوده إلى المقر الجوفي للفقمات ( أسود بحرية )  
التي جرحها . ولكنها تتصور نفسها ( لاتستطيع رؤية سهام  
الإنسان ) ضحية عدوى . ويستخرج أسديوال السهام ويشفي  
مضيفاته التي يطلب منها بالمقابل ضمان عودته . غير أن زوارق  
الفقمات ، المكوّنة من معداتها ، غير صالحة للاستعمال ، لسوء



الحظ ، فقد اختبرتها سهام الصياد . ولهذا يعيره ملك الفقمات معدته بمثابة زورق ، مشروطاً عليه إعادتها بلا إبطاء . وعندما يبلغ الشاطيء يعثر على زوجته المحزونة وابنه . وبفضل مساعدة هذه الزوجة الطيبة ، ولكنها أخت رديئة ، ( تقوم بالطقوس اللازمة لنجاح العملية ) يصنع أسديوال أركات من الخشب المحفور وينضح الحياة فيها فتحطم الزوارق بضربات جوانحها وتسبب غرق أبناء حميه الأشرار وموتهم .

ولكن أسديوال يحس ثانية بحزين لايقاوم إلى مشاهد طفولته . فيغادر امرأته ويعود إلى وادي سكينا . ويستقر في مدينة جينا داوس ، حيث ينضم إليه ابنه الذي يعطيه والده قوسه وسهامه السحرية ويأخذ منه كلباً

ويقبل الشتاء ويذهب أسديوال للصيد في الجبل ، ولكنه ينسى نعليه الثلجيين . فيضيع ، ويعجز بدونهما عن الصعود والتزول ويتحول إلى حجر وكذلك رمح وكلبه ، ويمكن دائماً رؤيته وإياهما بهذه الشكل على قمة جبل بحيرة جيناداوس الكبير (١) .

### - ٣ -

لنقف مؤقتاً عند هذه النسخة وحدها : لمحاولة استخلاص مفاصلها الأساسية . تتعلق الرواية بواقعات مختلفة الأنماط : أولاً ، جغرافيا بلاد التسيمشيان الطبيعية والسياسية ، من حيث أن الأماكن والمدن المذكورة موجودة فعلاً ؛ ثانياً ، حياة الأهالي الإقتصادية التي تفرض

---

(١) بواز ١٩١٢ ، ص ٧١ - ١٤٦ .



المجرات الفصلية الكبيرة ، كما رأينا ، بين وادي سكيئا ووادي ناس ، التي جرت مغامرات اسديوال بمناسبةها ؛ وثالثاً التنظيم الاجتماعي والعائلي . إذ نشهد ضروباً من الزواج والطلاق والترمّل وحوادث ملحقة ؛ وأخيراً الكوزمولوجيا ، لأن زيارتي أسديوال إلى السماء وإلى جوف الأرض : تدخلان ، خلافاً لزياراته الأخرى ، في مجال الأسطورة وليس التجربة .

### أولاً الإطار الجغرافي (١) .

تبدأ الحكاية في وادي سكيئا ، حيث تلتقي البطلتان ، الأولى منطلقة من قرينتها في عالية النهر . والثانية من قرينتها في سافلة النهر ، في منتصف الطريق . وواضح في نسخة بواز ، التي جمعها عند مصب نهر ناس (بواز ١٩٠٢) ، أن مكان الالتقاء ( هذه المرة على نهر ناس ) يسمى : Hwil-lê-ne-hawada . ( مصدر مذكور . ص ٢٢٥ ) .

بعد موت الأم تستقر البنت الشابة وابنها في قرية هذه الأخيرة ( قرية أبيها حيث أقامت أمها منذ زواجها إلى ترمّلها ) : قرية سافلة النهر . وهنا يتحدد فصل زيارة السماء . كانت هذه القرية المسماة جيتسالازيرت ، « قوم مضائق » ( سكيئا ) واقعة على مسافة غير بعيدة من المدينة الحديثة أو سك (٢) . ومع أنها تتكلم اللهجة التسيمشيانية ،

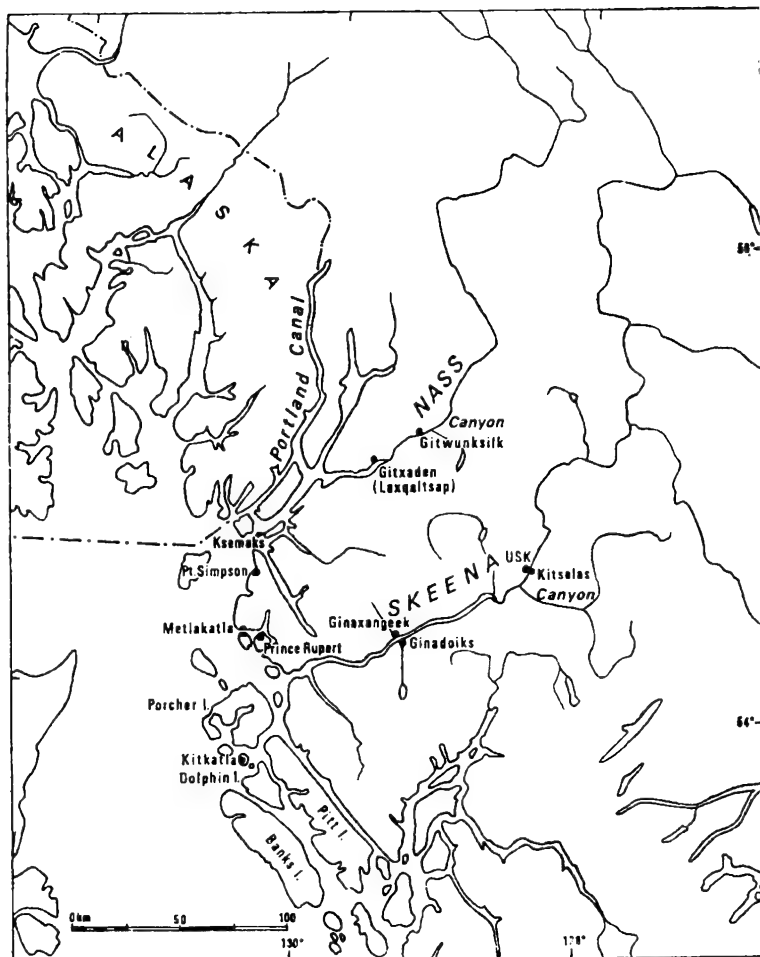
---

(١) الخريطة التالية ، وهي أدق وأكمل من تلك المنشورة في طبعات هذا العمل الأولى ، تفضل بتقديمها لي مشكوراً السيد ويلسن دوف ، الأستاذ في جامعة كولومبيا البريطانية في فانكو فيرة الذي أعبر له عن كل العرفان بالجميل . وتعيين أسماء الأماكن فيها سهل على الرغم من تعديلها قليلاً عما هي عليه في نسخة بواز .

(٢) غارفيلد ، مرجع مذكور ، ص ١٧٥ ؛ بواز ١٩١٢ ، ص ٧١ ، ٢٧٦ ؛ انظر كراوزيه ١٩٥٦ ، ص ٢١٤ - ٢١٥ : Kitselàssir ، « على نهر سكيئا » .



نت خارج « المدن التسع » التي تشكل إقليم تسيمشيان الأصلي (١) .  
 عند موت الأم ، يواصل أسديوال سيره نحو سافلة النهر ، أعني  
 الغرب . ويستقر في مدينة جيناكرا نجيو جيه ويتزوج فيها . وهي



شكل ( ٨ )

(١) بواز ١٩١٢ ، ص ٢٢٥ .



مدينة واقعة في بلد تسميشياني بحت . على أسفل سكينا . في الواقع ،  
 Ginaxangiaget كلمة مؤلفة من بادئة ، « gens » git ومن « gi.k  
 ، « صنوبر كندا » ، ومن هنا Ginax-angi-K ، « قوم  
 الصنوبر » (١) ؛ وكانت حينئذ نجيحيه إحدى قرى تسميشيان  
 الرئيسة (٢) .

عندما يذهب أسديوال مع أسرة زوجته نحو ناس لصيد السمكة -  
 المضيفة فيه يسلكون أولاً مصب سكينا ويركبون الباخرة ، ويتوقفون  
 في ميتلاكاتلا ، عاصمة التسميشيان . المقصود ميتلاكاتلا القديمة  
 ( نسبياً جداً ) - ثمة مدينة حديثة تحمل الاسم ذاته ، بناها أهالي اعتنقوا  
 المسيحية ، توجد في آنيث إيرلاند ، في آلاسكا (٣) .

تقع ميتلاكاتلا القديمة على الشاطيء ، شمال برانس - روبرت ،  
 في منتصف المسافة بين مصب سكينا ومصب ناس . وتقع كريماكسين ،  
 التي نشب فيها النزاع الأول بين أسديوال وأبناء حميه ، على جزيرة  
 ساحلية ، قليلاً إلى الشمال . أما قبيلة جيتكسالنا ، التي تتكلم اللغة  
 التسميشيانية ، ولكنها مستقلة عن القبائل المتمركزة حول ميتلاكاتلا ،  
 فهي مؤلفة من جزيريين كانوا يقيمون في جزر ماكولي وبورشر

(١) غارفيلد ، مرجع مذکور ، ص ١٧٥ .

(٢) بواز ١٩١٦ ، ص ٤٨٢ - ٤٨٣ . ويعين سوانتون : كينا جينجيج  
 بالقرب من ميتلاكاتلا (!) : سوانتون ، القبائل الهندية في أمريكا الشمالية ، ص ٦٠٦ ؛  
 انظر كراوزيه ١٩٥٦ ، ص ٢١٤ - ٢١٥ : Kin-nach-hangik ،  
 « على شبه جزيرة بالقرب من فورت سيمبسون » .

(٣) و . بينون ، تسميشيان ميتلاكاتلا ؛ غارفيلد ، وينجرت ، بارو ، مرجع  
 مذکور ، ص ٣٣ - ٣٤ .



ودونقن : اتجاه مصب نهر سكيئا وفي جنوب هذا المصب . واسمهم مؤلف من git ، « قوم » و gxatla ، « ممر مائي » (١) . وبعد أن سافر أسديوال من الشرق إلى الغرب ، يرافقهم نحو ناس ، أي في طريق يتجه من الجنوب إلى الشمال ، ثم باتجاه معاكس إلى مدينتهم ( إلى الغرب على الأرجح لأن الأمر يتعلق برحلة بحرية ) التي تقع في بحرها الزيارة التي قام بها للفقعات .

ومن هناك : يعود أسديوال نحو سكيئا ، أي من الغرب إلى الشرق هذه المرة . وتكتمل الحكاية في جينا داوس ، أي جينا دواكس دون شك ، المؤلفة من git ، « قوم » ، na ، « من » ، doiko ، « المجري السريع » ، أسم سيل يصب في سكيئا (٢) .

لنتأمل الآن الجانب الإقتصادي . إن فعاليات من هذا النموذج ، تسهم الأسطورة بها . ليست أقل واقعية من الأمكنة الجغرافية والأقوام المذكورة في الفقرات السابقة . يبدأ كل شيء بجاعة شتوية كما كان الأهالي يعرفونها في الفترة الممتدة من منتصف كانون الأول إلى منتصف كانون الثاني ، قبل وصول السلمون الربيعي المفترض ، الذي يتقدم قليلاً على وصول السمكة — المضيفة ، الفترة المسماة : الفاصل (٣) . وبعد عودة أسديوال من السماء يشارك بالهجرات الربيعية نحو نهر ناس .

(١) غارفيلد ، مرجع مذكور ، ص ١٧٥ ؛ بواز ١٩١٦ ، ص ٤٨٣ . سوانتون يعين : « كيتكاتلا ، على جزيرة بورشر » (مرجع مذكور ، ص ٦٠٧) .

(٢) غارفيلد ، مرجع مذكور ، ص ١٧٦ . بواز ١٩١٢ : جينا دايكس : « إحدى المدن التسميشيانية التسع » (ص ٢٢٣) ، انظر كراوزيه ١٩٥٦ ، ص ٢١٤-٢١٥ : كينا تويكس « على شبه الجزيرة ، بالقرب من فورت سيمبسون » .

(٣) بواز ١٩١٦ ، ص ٣٩٨ - ٣٩٩ .



لصيد السمك المضيء ؛ وبعد ذلك تعود الأسر إلى نهر سكيننا في فصل  
سمك السلمون .

هذه التغيرات الفصلية — مرددين أحد تعابير مارسيل موس —  
تسير جنباً إلى جنب مع فروق أخرى : واقعية مثلها : وتشدد عليها  
الأسطورة ، ولاسيما الفرق بين صياد البر ( المجسد بأسديوال ، المولود  
في عالية النهر ، أي داخل الأراضي ) ، وصياد البحر ، المجسد أولاً  
بقوم الصنوبر ، الذين يعيشون في سافلة النهر على المصب : ثم بوضوح  
أكبر بسكان بورشر ودولفان البلجيريين .

وعندما نتقل إلى الجوانب السوسولوجية ، تصبح الحرية أكبر .  
فلا يتعلق الأمر بلوحة أمينة ومستندية للواقع الأهلي ، بل بنوع من  
طباق يرافق هذا الواقع تارة ويتعد عنه طوراً : ثم ينضم إليه .  
يذكر سياق الأسطورة الإبتدائي ظروفًا سوسولوجية محددة .  
فقد انفصلت الأم والبنت بسبب زواج الثانية ، ومنذ ذلك الحين أقامت  
كل منهما مع زوجها في قريته . وزوج كبرى المرأتين كان أيضاً والد  
الصغرى ، التي غادرت قريتها للحاق بزوجها في عالية النهر . والإقامة  
في هذا المجتمع أبوية(\*) نظراً لسكن المرأة في قرية زوجها ، مع أن  
النسب فيه أمومي ؛ ويربى الأولاد فيه لدى آبائهم وليس لدى أقارب  
أمهاتهم . مع أنهم ينتمون إلى عشيرتين .

---

(\*) يستعمل الأنثولوجيون النعت patrilocal للدلالة على أن الزوجين الحديثين  
يقيمان بين أسرة الزوج ، والنعت matrilocal للدلالة على إقامتهما بين أسرة الزوجة ،  
وقد وضعت مقابلهما في العربية إقامة أبوية وإقامة أمومية ، استناداً إلى بنائهما اللغوي على  
كلمتي pater « أب » و mater « أم » .

( م . ٠ )



كذلك كان الوضع لدى التسيمشيان . ويشدد بواز على ذلك مراراً :  
 « درج كبار الرؤساء ، في ماضى ، على الزواج بأميرة من كل قبيلة .  
 وهكذا وصلت زوجات بعض هؤلاء ، في الحد الأدنى ، إلى ١٦ أو ١٨  
 زوجة . . . » . وهذا مستحيل لو كان يجب على الرجل أن يقيم في  
 قرية مسقط رأس زوجته . ويقول بواز ، بصورة أعم « ثمة واقعات  
 عديدة تدل على أن الزوجين الشابين كانا يقيمان لدى أقرباء الزوج » .  
 بحيث كان « الأولاد يكبرون في منزل الأب » (١) .

هذا النمط من السكن الأبوي يجد نفسه ، والحالة هذه : ملغز  
 بصورة مفاجئة في الأسطورة بفعل المجاعة التي تحرر كلتا المرأتين من  
 التزاماتهما . وتسمح لهما ، عند وفاة زوجيهما ، بالالتقاء ثانية ( بصورة  
 ذات مغزى ) في منتصف الطريق . وتقدم إقامتهما المؤقتة عند جذع  
 الشجرة ، على حافة نهر متجمد ، في منتصف المسافة بين المنبع والمصب .  
 صورة عن صيغة من الإقامة الأمومية ، مقلصة إلى تعبيرها الأبسط ،  
 نظراً لتكون الأسرة الجديدة من الأم وابنتها فقط .

إن هذا العكس ، الذي ما كاد يبدأ ، أعلى درجة كبيرة من الأهمية  
 بحيث أن الزوجات اللاحقة تتبع في أقامتها مكان الأم . أي خلافاً  
 للنموذج الواقعي .

أولاً ، زواج هاتسيناس بأصغر المرأتين . ومهما يكن عابراً اقتران  
 هذه الآدمية بكائن فوق طبيعي ، فانه يقيم عند زوجته وأمها . كما  
 يزداد اللون الأمومي وضوحاً في النسخة المجموعة على نهر ناس .  
 يقول هاتسيناس ( الذي يسمى هنا هوكس ) لزوجته ، عندما شب

(١) بواز ١٩١٦ ، ص ٣٣٥ ، ٥٢٩ ، ٤٢٦ ، وانظر كذلك ص ٤٢٠ ،



ابنه آسي - ويل : « لقد جاء أخوتك للبحث عنك ، ولن يتأخر وصولهم . فعلي أن أتوارى في الغابة » . وبعد قليل يظهر الأخوة فجأة ، ويغادرون محملين بمؤونة من اللحم قدمها إلى المرأتين حاميهما : « وما أن رحلوا ، حتى عاد هوكس . فقلنا له إن أخوتهما وأخوالهما طلبوا إليهما اللحاق بهم في قريتهم . وعندئذ يقول هوكس : « لنفترق ، عودا إلى بيتكما وسأذهب إلى بيتي » . وفي الصباح التالي وصل حشد كبير للبحث عن المرأتين وانطفل . واصطحبهم إلى جيتكسادن . وأقام أحوال الصبي عيداً ، وأعلنت أمه الأسم الذي أطلقت عليه ، وهو آسي - ويل . . . » (١) .

لا يبدو الزوج هنا دخيلاً ، وغير مقبول من أبناء حميه وخائفاً من وصولهم فحسب ، بل إن الإعانات الغذائية تتقدم من زوج الأخت إلى إخوة الزوجة ، خلافاً لما يجري لدى التسيمشيانين ومجتمعات أخرى تجمع بين النسب الأمومي والإقامة الأبوية (٢) .

كما أن الزواج . في مكان إقامة الزوجة : المصحوب بعداء بين الزوج وأسرة زوجته ، يتضح بزواج أسديوال ونجمة المساء : يقيم الزوجان عند والد الزوجة : الذي يكن لصهره عداء كبيراً بحيث يخضعه لتجارب من المفروض أنها قاتلة .

وكذلك زواج أسديوال الثاني . فهو يتيم عند أهل زوجته قوم الصنوبر ، ويتلازم هذا الزواج بعداوة بين الزوج وأبناء حميه ، نظراً إلى أن هؤلاء يتخلون عنه مرغمين أختهم على مرافقتهم .

(١) بواز ١٩٠٢ ، ص ٢٢٧ .

(٢) بواز ١٩١٦ ، ص ٤٢٣ ؛ مالبينوسكي ، حياة البدائين الجنسية في شمال غرب ميلانيزيا ، أماكن متفرقة .



والموضوع نفسه أخيراً ، مؤيد في زواجه الثالث عند قوم المضيق .  
 على الأقل في أول الأمر . ذلك أن الوضع ينعكس بعد زيارة أسديوال  
 إلى الفقمات : يعثر أسديوال على امرأته ، التي رفضت اتباع إخوتها  
 وهامت على وجهها بحثاً عن زوجها . بل إنها . بالإضافة إلى ذلك .  
 تعاونه في تدبير مكيدة — بالمعنيين الحقيقي والمجازي — ينتقم بفضلها  
 من أبناء حميه . وأخيراً ، تقتصر الإقامة الأبوية عندما يهجر أسديوال  
 زوجته ( فيما هجرته الزوجة في الحالات السابقة ) ويعود إلى مسقط  
 رأسه على نهر سكيئا ، حيث ينضم إليه ابنه وحده فيما بعد . إن الأسطورة ،  
 وقد ابتدأت بحكاية اجتماع أم وبنت ، تحررتا من أقرباء زوجيهما .  
 تنتهي برواية اجتماع أب وابن ، تحررا من أقربائهما من جهة والزوجة  
 والأم .

وعلى ذلك إذا كان السياق الإبتدائي والسياق النهائي يؤلفان . من  
 وجهة نظر سوسيولوجية : زوجاً من التقابل ، فكذلك الشأن . من ناحية  
 كوزمولوجية . بما يتعلق بالرحلتين الخارقتين اللتين تقطعان رحلة البطل  
 « الحقيقية » . تقوده الرحلة الأولى إلى السماء : حيث يقيم الإله الشمس  
 الذي يسعى إلى موته في أول الأمر . ثم يقبل برده إلى الحياة . وتقوده  
 الرحلة الثانية إلى مملكة الفقمات الخوفية . التي قتلها هو نفسه أو جرحها .  
 ولكنه يقبل بمعالجتها وشفائها . وتنتهي الرحلة الأولى بزواج أمومي  
 الإقامة ، كما رأينا ، وهو زواج خارجي بلغ حده الأقصى ( بين  
 « أرضي » و « سماوية » ) ؛ ولكن هذا الزواج يفسخ بسبب إقدام  
 أسديوال على خيانة زوجته مع إحدى مواطناته ، أي مشروع زواج .  
 لو تمّ لأبطل الإقامة الأمومية إذا صح القول ( مكان إقامة الزوجين  
 تكون عندئذ واحدة ) ولتميز بدرجة قربى داخلية . هي الأخرى



متطرفة ( زواج داخل القرية ) . صحيح أن رحلة البطل الثانية إلى مملكة  
 الفقداء الخوفية لا تنتهي بزواج ؛ ولكنها تحدد ، كما تقدم ، انعكاس  
 نزعة الإقامة في مكان الزوجة في زواج أسديوال المتعاقبة ، مفرقة  
 زوجته الثالثة عن إختوتها ، والبطل نفسه عن زوجته . وابنهما عن أمه ،  
 ومبقية على رابطة الأب والأبن وحدها .

## - ٤ -

لقد حملنا الأسطورة بتميز أربعة مستويات : جغرافي وتقني -  
 إقتصادي وسوسولوجي وكوزمولوجي . يعبر المستويان الأولان عن  
 الواقع تعبيراً صحيحاً ؛ ويفلت الرابع من هذا الواقع . فيما يشبك  
 الثالث مؤسسات واقعية وخيالية . ولم يميز الفكر الأهلي بينها . على  
 الرغم من هذه الفروق . ويحدث كل شيء ، بالأحرى ، كما لو كانت  
 هذه المستويات تقدم بعددها مدونات مختلفة من الرموز تُستخدم  
 حسب الحاجات الحاضرة وحسب قدرتها الخاصة على تأدية الرسالة  
 ذاتها ، التي ستبحث الآن .

مجاعات الشتاء حادث متواتر في حياة التسيمشيانين الإقتصادية .  
 ولكن المجاعة التي تُبدى حكايتها هي ، كذلك ، موضوع كوزمولوجي .  
 فعلى ساحل الهادي الشمالي الغربي كله . تعزى حالة الكون الراهنة  
 إلى اضطرابات النظام الأصلي ، التي سببها الخالق الجبار . أو الغراب  
 ( في التسيمشيانية : Txamsem ) خلال الرحلات البعيدة التي قام بها  
 لإشباع نهم مستديم . إذأ . تكسا مسم هو في حالة مجاعة دائمة ، ومع  
 أن المجاعة ظرف سلبي ، فإن تصورها يتم على أنها محرك الخلق الأول (١) .

---

(١) ينظر ملخص النصوص المحصية المتعلقة بفهم الخالق وتحليلها المقارن ، في  
 بواز ١٩١٦ ، ص ٦٣٦ وما يليها .



وبهذا المعنى . يمكن القول إن جوع المرأتين في الأسطورة ينطوي على دلالة كونية ، وتجسد هاتان البطلتان من المبادئ بقدر — بل أكثر — ما تجسده منها شخصيات أسطورية تقترن بالأمكنة المعينة .

نبسط الوضع الإبتدائي بالطريقة التالية :

بنـت	ام
صغرى	كبرى
عالية النهر	سافة النهر
شرق	غرب
شمال	جنوب

يتم اللقاء في منتصف الطريق ، ويطابق هذا التحديد ، كما رأينا ، إبطال الإقامة في مكان الزوج ، وانجاز شروط إقامة أمومية بقيت عند خطوطها الأولى . ولكن ، بما أن الأم تموت في مكان اللقاء نفسه ومكان ولادة أسديوال ، فإن الحركة الأساسية التي بدأتها البنت عند مغادرة القرية التي تزوجت فيها ، « البعيدة جداً نحو عالية النهر » (١) ، تواصل باتجاه شرق — غرب إلى قرية مولدها في مضايق سكينا ، حيث تموت هذه البنت نفسها ، مفسحة المجال للبطل .

تستعمل مغامرة أسديوال الأولى تقابلاً هو تقابل سماء — أرض ، الذي يتغلب البطل عليه في بداية الأمر بفضل تدخل أبيه . أما طير اليمـن هاتسيناس ، حيوان السماء الجوية أو وسيلة ، فإنه بالتالي مؤهل جيداً للقيام بدور وسيط بين الأرضي أسديوال ووالد زوجته الشمس ،

(١) بواز ١٩١٢ ، ص ٧١ .



سيد السماء موطن الآلهة . ومع ذلك لاينجح أسديوال في التغلب على طبيعته الأرضية التي يستسلم لها مرتين : باستسلامه لمفاتن مواطنه ، ثم بحينه إلى قريته . أي سلسلة تقابلات غير محلولة :

أعلى	أسفل
سماء	ارض
أمرأة	رجل
زواج خارجي	زواج داخلي

وفي طريق أسديوال نحو الغرب ، يعقد زواجاً ثانياً في مكان إقامة الزوجة ، يولد سلسلة جديدة من التقابلات :

صيد البحر	صيد البر
ماء	بر

وهي تقابلات منيعة أيضاً ، إذ انتصرت طبيعة أسديوال الأرضية مرة ثالثة وأسفرت عن تخلي زوجته وإخوتها عنه .

يُعقد زواج أسديوال الأخير . هذه المرة ، مع جزيريين وليس مع نهرين . ويتكرر النزاع نفسه . ويستمر التقابل في إبداء المقاومة نفسها ، على الرغم من تقارب الحدود المتقابلة في كل مرحلة . وفي الواقع ، يتعلق الأمر هذه المرة بعداء بين أسديوال وأبناء حميه بمناسبة صيد على رصيف صخري في عرض البحر أي على أرض وماء في قران . في الحلقة السابقة . ذهب أسديوال وأبناء حميه في جهتين مختلفتين ، هو إلى داخل البر ، سيراً على الأقدام . وهم بجرأ في قارب . أما هذه المرة فهم موجودون معاً في سفينة . وعند رسوه فقط يتأكد تفوق أسديوال بسبب استخدام الأدوات السحرية المخصصة لصيد البر :



« كان صيداً شاقاً جداً : بسبب الأهواج ( التي كانت تكتسح الرصيف الصخري ) باتجاه عرض البحر . رفيما كانوا يتناقشون بهذا الصدد قال ( أسديوال ) : أيها الأعزاء . يكفيني أن انتعل نعلي الثلجيين في المكان الذي تتحدثون عنه . وسأنتعل نعلي الثلجيين وسأتسلق الصخور التي تتكلمون عنها » . وينجح أسديوال بهذه الوسيلة . فيما يبقى أبناء حميه ، وقد عجزوا عن الرسو ، مذهولين في قواربهم ( ١ ) .

هاهو أسديوال الأرضي : سيد الطرائد ، وحيداً على رصيف صخري في عرض البحر ؛ وقد بلغ أقصى نقطة في سيره نحو الغرب : هذا بما يتعلق بالجانب الجغرافي والإقتصادي . على أن مغامراته . من وجهة نظر منطقية ، يمكن عرضها بشكل آخر : شكل سلسلة من التوسطات المستحيلة بين تقابلات مرتبة بتسلسل متناقص : الأعلى والأسفل ، الماء والأرض ، الصيد البحري والصيد البري ، إلخ .

فعلى الصعيد المكاني إذاً ، ضلّ البطل بعيداً عن سيره . وفشله ماثل في هذا الفارق الأقصى بالقياس إلى نقطة انطلاقه ؛ وكذلك أخفق على الصعيد المنطقي بسبب قسوته على أبناء حميه ، وعجزه عن القيام بدور الوسيط ، على الرغم من أن التقابل الأخير المطلوب للتغلب عليه — بين نمطي حياة صيادي البر والبحر — تقلّص عندئذ إلى فارق أدنى . وهذا هو الطريق المسدود ، في الظاهر ، غير أن انقلاباً يتدخل عند نقطة العطالة ، فيحرك آلة الأسطورة من جديد .

ملك الجبال ( يسمى أسديوال ، بلهجة ناس ، آسي — ويل ، الذي يعني « قاهر الجبال » ) يحاصر على جبل تافه من وجهين : رصيف



صخري بسيط من جهة ، ومحاط بالبحر ومغمور تقريباً من جهة ثانية .  
سيد الطرائد : قاتل الدببة ، ينقذه فأر ، طريدة تافهة (١) . ويجعل  
هذا الفأر أسديوال يقوم برحلة جوفية : مثلما فرضت عليه الدببة ،  
الطريدة العليا رحلة سماوية . في الحقيقة لا يبقى إلا أن يتحول الفأر  
إلى امرأة لكي يقدم للبطل زواجاً هو عكس الآخر ومتناظر معه ،  
ولكننا ، على الرغم من فقدان هذا العنصر في جميع النسخ ، نعلم على  
الأقل أن الفأر جنبة : السيدة — الفأرة . كما تسميها النصوص التي  
تصدر اللفظة الدالة على القاضم بكلمة Ksem ، التي هي تعبير احترام  
نحو سيدة . وإذا تابعنا القلب بمنهجية أكبر مما تسمح به الفرضية السابقة ،  
نقول إن هذه الجنبة امرأة مسنة عاقر : « زوجة معكوسة » .

وليس هذا كل ما في الأمر . فقاتل الحيوانات بالمثلثات ، يعمل هذه  
المرّة على معالجتها ويفوز بجبها (٢) . ومقدم الغذاء ( القدرة التي  
تلقّاها من والده ومارسها مراراً لصالح أهله ) يصبح طعاماً . نظراً  
لنقله في معدة الفقمات (٣) .

(١) لأنها أصغر فرعية تتدخل في الميتولوجيا ، من جهة ، ولأن الفأر في ميتولوجيا  
الساحل الشمالي الغربي ، يمثل الحيوانات الجوفية على أبسط المستويات ، من جهة ثانية .  
في الواقع ، الفأر حيوان الموقد الجوفي . وهذه الصفة ، له الحق بأقل قربان من الشحم  
الذي يسيل من القرط الصوفي عند إلقائه في النار لأجلها .

(٢) « لقد استمر حب رئيس الفقمات وقبيلته في النمو » (بواز ١٩١٢ ، ص ١٣٣) .

(٣) إن جماعة النيسكا التسيمشيانية « تستمد غذاءها من النهر (فاس) ، والمؤلف  
بصورة خاصة من السلمون والسماك المضيء . في الحقيقة ، إن هذه السمكة الأخيرة تصعد  
النهر بكميات هائلة جداً للتوالد فيه في بداية الربيع ، بحيث أطلق عليه Nass ، أي « معدة »  
أو « مستودع الأطعمة » ، ت . ايمونس ، مادة « Niska » في دليل الهنود الأمريكيين  
في شمال المكسيك .



وأخيراً ، تحدد الزيارة إلى العالم الجوفي ( الذي هو في كثير من النواحي « عالم معكوس » ) عودة البطل . إذ يتجه بعد ذلك من الغرب إلى الشرق ، من البحر نحو البر ، من المحيط المالح نحو ماء سكيننا العذب . هذا العكس العام لايؤثر في تطور الحبكة ، التي تتواصل حتى الكارثة النهائية . فما أن عاد أسديوال إلى أهله ووضعه الإبتدائي في مكان إقامة أبيه ، حتى استأنف مهنته المفضلة ، مستعيناً بأدواته السحرية . ولكنه ينسى أحداها ، حادث لاعلاج له . وفي نهاية صيد وفير يجد نفسه محاصراً في منتصف الجبل : « أين كان يستطيع الذهاب ؟ لم يكن يتمكن من الصعود ، ولم يكن يتمكن من النزول . ولم يكن يستطيع السير في أية جهة أخرى » (١) . وتحول ، في مكانه ، إلى حجر ، أي شلّ وردّ إلى « طبيعته الأرضية » بصورتها الحجرية الدائمة وينعم الناس النظر فيه على هذه الصورة « منذ أجيال » .



بحث التحليل المتقدم على القيام بتمييز بين جانبيين من جوانب الإنشاء الأسطوري : السياقات والرسوم الإختزالية .

السياقات هي محتوى الأسطورة الظاهر ، هي الأحداث التي تتعاقب في ترتيب زمني : لقاء المرأتين ، تدخل الحامي الخارق ، ولادة أسديوال ، مراحل طفولته ، زيارته إلى السماء ، زواجه المتعاقبة ، رحلات صيده في البر والبحر ، نزاعاته مع أخوة زوجاته ، إلخ .

غير أن السياقات ، على أصعدة متفاوتة العمق ، منظمة تبعاً لرسوم إختزالية ، متوضع بعضها فوق بعض ومتزامنة كلحن مؤلف لعدة أصوات ، يخضع لحنية مزدوجة : حتمية خطه الخاص — وهي أفقية —



وحتمية الرسوم الإختزالية الطباقية ، وهي عمودية . لنضع ، بما يتعلق بالأسطورة الحاضرة ، قائمة جرد هذه الرسوم الإختزالية .

١ - رسم اختزالي جغرافي : يسير البطل من الشرق إلى الغرب ؛ ثم يرجع من الغرب إلى الشرق . وتتناغم هذه الحركة من الذهاب والإياب مع حركة أخرى من ذهاب وإياب من الجنوب نحو الشمال ، ثم من الشمال نحو الجنوب . تطابقان تنقلات التسيمشيانين الفصلية ( التي يشترك البطل فيها ) . باتجاه نهر ناس . لصيد السمكة المضيفة في الربيع . ثم على نهر سكيننا ، لصيد سمك السلمون في الصيف .

## شمال

شرق ← غرب ————— شرق

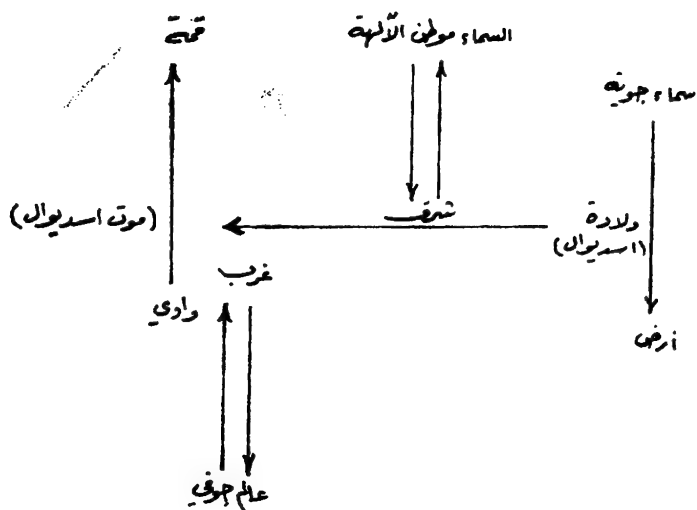
## جنوب

### شكل ( ٨ )

٢ - رسم اختزالي كوزمولوجي . ثلاث زيارات فوق طبيعة تربط بين حدود يتم تصورها على التوالي على أنها « أدنى » و « أعلى » : زيارة هاتسيناس . طير اليمن . شريك السماء اخوية . إلى الأرملة الشابة ؛ وزيارة أسديوال إلى السماء موطن الآلهة . في مطاردة نجمة المساء ؛ وزيارته إلى مملكة الفقمات الجوفية بقيادة السيدة — الفأرة . وعندئذ تبدو نهاية أسديوال . المحاصر في الجبل ، على أنها أبطال مفعول الوساطة الوسطى التي نجحت بولادته ولكنها لم تجعله قادراً . لهذا السبب ، على النجاح في الوساطتين القصويين ( الأول بين السماء والأرض — بمثابة



أسفل مقابل أعلى - ؛ والثانية بين البحر والبر - بمثابة : شرق مقابل غرب ) :

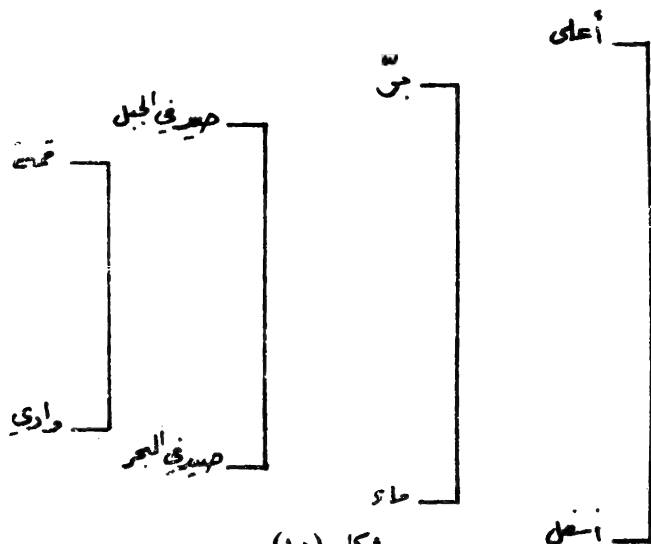


شكل ( ٩ )

٣ - تكامل : يندمج الرسمان الإختزاليان السابقان في رسم اختزالي ثالث ، مؤلف من عدة تقابلات ثنائية ، كلها منيعة على البطل ، على الرغم من تناقص الفارق بين حدودها . التقابلان الابتدائي والنهائي : أعلى / أسفل ، و : قمة / وادي ، هما عموديان ، ويتعلقان ، من ثم ، بالرسم الإختزالي الكوزمولوجي . والتقابلان المتوسطان ( ماء / بر ، و : صيد بحري / صيد بري ) أفقيان ويتعلقان بالرسم الإختزالي الجغرافي . غير أن التقابل الأخير الذي هو ، في الواقع : أكثرها تحديداً ( قمة / وادي ) . يضم الصفات الخاصة بالرسمين الإختزاليين السابقين : فهو « عمودي » من حيث الشكل ، ولكنه « جغرافي » من حيث



المحتوى ( ١ ) . فاذاً ، يتلقى إخفاق أسديوال ( بسبب نسيان نعليه الثلجيين ، الذي يتركه محاصراً في منتصف الجبل ) دلالة ثلاثية : جغرافية وكوزمولوجية ومنطقية :



شكل (١٠)

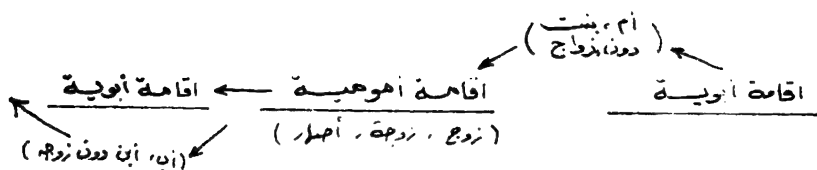
نلاحظ تكاملية الرسوم الاختزالية الثلاثة ، عندما نقلصها الى حدودها ، محتفظين فقط بترتيب التفاعلات ومداها .  
يتألف الرسم الاختزالي الأول من سلسلة من النوسانات مداها ثابت : شرق - شمال - غرب - جنوب - شرق .  
ويبدأ الرسم الاختزالي الثاني من نقطة الصفر ( لقاء في منتصف الطريق بين عالية النهر وسافله ) ويتواصل بنوسان مداه متوسط ( سماء جوية - أرض ) ، ثم بنوسان مداها أقصى ( أرض - سماء ، سماء - أرض ، أرض - عالم جوفي - أرض ) تتلاشى عند النقطة صفر ( في منتصف المسافة بين القمة والوادي .  
ويبدأ الرسم الاختزالي الثالث بنوسان ذي مدى أقصى ( أسفل - أعلى ) يتلاشى بسلسلة من النوسانات ذات مدى متناقص ( ماء - بر ، صيد بحري ، صيد بري ، وادي - قمة ) .

(١) المظهر المزدوج ، الطبيعي وفوق الطبيعي ، للتقابل بين القمة والوادي ، ماثل في الأسطورة لأن وضع البطل ، الوضع المحفوف بالمخاطر ناجم فيها عن هزة أرضية سببها الآلهة ، انظر ص ١٩٩ .



٤ - رسم اختزالي سوسيوولوجي : في البداية ، ترجح الإقامة الأبوية . وترك المكان تدريجياً إلى الإقامة الأمومية (زواج هاتسيناس) ، التي تصبح قاتلة (زواج أسديوال السماوي) ، ثم مجرد علوانية (زواج من قوم الصنوبر) ، قبل أن تتضاءل وتنعكس (زواج من قوم المضيق) ، لتسمح أخيراً بعودة إلى الإقامة الأبوية .

ومع ذلك ، فبنية الرسم الإختزالي السوسيوولوجي ليست مغلقة بعد أن ميزنا الرموز ، حللنا بنية الرسالة . والمقصود الآن كشف معناها . كبنية الرسم الإختزالي الجغرافي ، إذ أنه يعرض في البداية أمّاً وابنتها ؛ وفي الوسط ، زوجاً وامرأته وأبناء حميه ؛ وفي النهاية ، أباً وابنه (١) :



## شكل (١١)

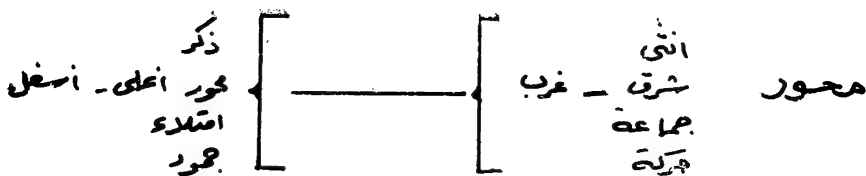
٥ - رسم اختزالي تقني - اقتصادي : تبدأ الأسطورة بذكر مجاعة شتوية ؛ وتنتهي بذكر صيد وفير . تتوسطهما دورة اقتصادية وتنقلات الأهالي الفصلية للصيد :

مجااعة ← صيد السمكة المضيفة ← صيد السلمون ← صيد بري وفير .

٦ - تكامل إجمالي : وأخيراً ، إذا قلصنا الأسطورة إلى قضيتيها المتطرفتين ؛ الابتدائية والنهائية ، اللتين تلخصان وظيفتها الإجرائية ننتهي إلى جدول مبسط :

(١) مثلما سئى فيما بعد ، يفسر انفتاح الدورة الظاهر بنشوء الانفلاق ، في حكاية وو كس ابن أسديوال ، عن زواج أحادي الجانب من جهة الأم ، يخفق في الوضع النهائي : زوج ، امرأة ، بدون أولاد .





شكل (١٢)

- ٦ -

في بواز ١٩١٦ ، نجد نسخة من مأثرة أسديوال ، جديرة بالإعتبار من نواح عديدة . أولاً : تضع على المسرح شخصية جديدة : وو كس ، ابن أسديوال من زواجه الثاني ، الذي يبدو صنوياً لأبيه ، مع أن مغامراته تأخذ موقعها بعد مغامرات أبيه ؛ وتؤلف في الترتيب الزمني سياقات مكتملة . وعليه ، تنتظم هذه السياقات اللاحقة تبعاً لرسم اختزالية هي ، في آن واحد ، متماثلة مع الرسوم التي وضعناها ، وأشد وضوحاً منها . ويحدث كل شيء كما لو كانت الحكاية الظاهرة ( السياقات ) تميل عند نهايتها إلى الإقتراب من محتوى الأسطورة الكامن ( الرسوم الإختزالية ) ؛ وهو تقارب لا يخلو من الشبه بذلك الذي يكتشفه المستمع في التساوقات الختامية في سيمفونية .

عندما ولدت زوجة أسديوال الثانية ( زوجته الأرضية الأولى ) صبيّاً ، سمي هذا الصبي وو كس ، ويعني « خفيفاً جداً » ، لأنه كان سريعاً كالشرارة التي تلتمع (١) .

(١) كان اسديوال نفسه يرث من أبيه خفة الطير وسرعته . وتلك ، في فكر الأهالي ، فضيلتان خاصتان بالصيد الذي يجب أن يتمتع « بقدم خفيفة كطير في كامل طيرانه » ( بواز ١٩١٦ ، ص ٤٠٣ ) - يعتبر راوية بواز وو كس « ابن اسديوال الوحيد » ( مرجع مذكور ، ص ٢٤٣ ) . وهذا خطأ ، لأن اسديوال رزق بصبي من زواجه الثالث ( بواز ١٩١٢ ، ص ١٢٣ ، ١٣٣ ، ١٣٥ ) . ليس للموضوع أهمية تذكر ، من حيث أن الزواج الثالث هو صنو الزواج الثاني .



كان الأب والأبن متحابين بحنان ، ويذهبان إلى الصيد معاً على الدوام . فلقد انفطر قلب وو كس ، إذآ . عندما أجبره أخواله على اتباعهم بعد ترك أسديوال في كسيما كسين . وكانت الأم وابنها قد حاولا سرآ أن ينضمآ إليه ولم يكفيا عن ذلك إلا بعد اقتناعهما بأن حيوانآ كاسرآ التهمه .

يصبح وو كس صيادآ كبيرآ على غرار أبيه . وقد زوجته أمه قبل موتها بقليل بواحدة من بنات أخيها ، وعاشت الأسرة الشابة حياة سعيدة ، فيما يتابع وو كس مآثره على أراضي صيد آبائه . بصحبة زوجته أحيانآ ، التي تلد منه توأمآ .

وسرعان ما يتبعه ولداه إلى الصيد مثلما كان يتبع أباه . وفي ذات يوم يذهب الثلاثة إلى منطقة مجهولة . ويسقط الولدان ويموتان . وفي العام التالي ، يعود وو كس إلى الصيد في ذلك المكان مجهزآ بجميع أدواته السحرية الموروثة من أبيه باستثناء الرمح الذي نسيه . ويحاول وو كس عبثآ ، وقد فوجيء بهزة أرضية ، إفهام زوجته ، التي يلمحها في الوادي ، حاجته إلى مساعدة طقوسية . ويطلب إليها ، صارخآ ، أن تقدم قربانآ من الشحوم لتهديئة القوى الخارقة . ولكنها لاتسمع . وتسيء الفهم ، مكررة ، لا كلمات زوجها . بل ما تتمنى أن تقوم به هي نفسها : « تريد أن آكل الشحم ؟ » ووهن عزم وو كس فيذعن ، وتزدرد المرأة الشحم وتشرب الماء البارد . وتمدد . وقد شبعت ، على جذل ، وتتفجر ، وتتحول ، إلى صوآن معرق يكثُر وجوده اليوم في هذا المكان .

أما وو كس ، وقد حرم من الرمح الذي يساعده في شق الصخور وفتح ممر خلال الجبل ، وفقد فرصته الأخيرة في تهديئة العناصر بسبب سوء الفهم الحاصل بينه وبين امرآته ،



فيتحجّر ، وكذلك كلبه وأدواته السحرية . ومازالوا هناك إلى اليوم (١) .

نلاحظ عدة إبدالات ذات مغزى ، بالمقارنة مع نسخة الأصل .  
كان لأسديوال ولد وحيد ( في الحقيقة : كما رأينا ، ولدان وحيادان من زواجين متعاقبين ولكنهما دجا بواحد في الحكاية ) ، فيما كان لوكس توأمان . ونحن لانعرف شيئاً يذكر عن هذين التوأمين ، ولكن يستهويننا أن نقارنهما بالكلبين السحريين اللذين تلاقهما آسي - ويل من أبيه ، في نسخة نهر ناس : أحدهما أحمر والثاني مبقّع ، أي موسومين بتباين يوحى ( عند ارجاعه إلى منظومات الألوان الرمزية المتواترة لدى هنود أمريكا الشمالية ) بوظائف مختلفة .

إن الديسكورية ، من جهة أخرى : قدمت من قبل إيضاحاً . ففي سلسلة الوسطاء الأمريكية يمثل الديوسكوران الحد الأضعف ويأتيان في ذيل القائمة بعد المنقذ ( الذي يوحد الأضداد ) : ومخيب الأمل أو المحتال ( الذي يجاورها في شخصه ) فيما يجمعها الزوج الديوسكوري . ولكنه يبقّيها متميزة (٢) .

فاذاً ، يتم الانتقال من وسيط وحيد إلى زوج ديوسكوري عن إضعاف وظيفة الوسيط على نحو واضح جداً بحيث يهلك التوأمان في الأرض المجهولة ، بعد قليل من ظهورهما على المسرح الأسطوري ، قبل قيامهما بأي دور .

وفي النهاية يتحجّر ووكس ، مثل أسديوال : بسبب نسيان أحد

---

(١) بواز ١٩١٦ ، ص ٢٤٣ - ٢٤٥ .

(٢) انظر ، حول هذه النقطة ، الفصل الحادي عشر من الأنثروبولوجيا البنيوية :  
بنية الأساطير .



أشياءه السحرية : ولكن هوية الشيء تتغير من نسخة إلى أخرى ، فهو نعلاتلج في أسديوال ، ورمح في ووكس . وهذه الأغراض السحرية هي أدوات التوسط التي استلمها البطل من أبيه الحارق . وهنا أيضاً يوجد تدرج : يُستخدم نعلا الثلج لتسليق أوعر المنحدرات وهبوطها ؛ ويسمح الرمح بالمرور مباشرة ما بين الحواجز الصخرية . وهكذا يقدم الرمح وسيلة أهم من النعلين : اللذين يتحالفان مع العقبات بدلاً من العمل على إزالتها . ويبدو نسيان ووكس أخطر من نسيان أسديوال . فأضعف الوسطاء يفقد أقوى أدوات التوسط ، وبذلك يتدنى نجوع توسطه من وجهين . إذاً ، تعمل حكاية ووكس بانتقال جذلي من النتائج إلى المقدمات ، ولكنها ، بمعنى آخر ، تسجل تقدماً ، نظراً لإنغلاق بنية ، بهذه القراءة ، كانت ، من بعض النواحي ، قد بقيت مفتوحة

تموت امرأة ووكس من الإمتلاء . تلك نهاية حكاية كانت تُظهر بدايتها أم أسديوال ( أو آسي - ويل ) فريسة المجاعة . وكانت هذه المجاعة تبعث فيها الحركة ، مثلما يستمر الإسراف في الطعام حالياً زوجة ووكس . ولنشر في الواقع ، ختاماً لهذه النقطة ، أن شخصيتي السياق الابتدائي امرأتان « خارج الزواج » ، جائعتان ومتنقلتان ، وأن شخصيتي السياق النهائي أسرة مؤلفة من زوج وامرأته : الأول مقدم الغذاء ( غير مفهوم ) ، والثانية ممثلة ( لأنها لاتفهم ) ، ومشلولين كذلك ، على الرغم من هذا التقابل ( وإنما على الأرجح بسبب التكاملية السلبية التي يعبر عنها أيضاً ) .

أهم التحولات هو التحول المتمثل بزواج ووكس . تقدم أن أسديوال عقد سلسلة من الزواجات . بقيت دائماً بلا نتيجة . فلا يوفق



إلى الاختيار بين الزوجة فوق البشرية والمواطنة ؛ وتتخلى عنه زوجته  
السيمشيانية ( في الواقع : على الرغم منها ) . وتخلص له زوجته  
الجيكسالتية إخلاصاً دفعها إلى خيانة إخوتها : إنه هو الذي يهجرها  
وينهي أيامه عَزَباً بعد أن يسترد ابنه .

وبالعكس ، يتزوج ووكس مرة واحدة ، ولكن هذا الزواج يصبح شؤماً عليه . والمقصود هنا ، والحالة هذه ، زواج دبرته أم ووكس ( خلافاً لزواجات أسديوال المغامرة ) ، وهو زواج بينت خاله ( فيما يتزوج أسديوال بنساء غريبات ) ، مما يفسر دور الوسيط الذي تقوم به أمه ، أى عمتها ( ١ ) .

(١) يبدو أن راوية بواز قد ارتكبت خطأ ، لم يصححه بواز إلا بصورة جزئية . ففي بواز ١٩١٦ يرد المقطع كما يلي : « أرادت الأم قبل وفاتها أن تزوج ابنها بأحدى بنات خالها ، وقد فعل ما أرادته . » ( ص ٢٤٤ )

يتعلق الأمر ، إذاً ، بينت خال الأم لا بالإبن . والنص الأهلي المطابق موجود في دورلاک ، منظومات القرابة عند تلينجيت وهيدو تسيمشيان ، ص ١٢٤ ، وأنا أنسخه هنا ، مسطاً الاشارات :

na gauga (?) dem dzake na'ot da hasa'x a dem naksde lgualget  
a klâlda lgu-txaât .....

تعبير القرابة : txaâ ، يدل على أولاد العمّة أو الخال ، أي جميع أولاد الأعمام والأخوال المتصلين . و lgu أسم تصغير . واللاحقة t ضمير الملك العائد للغائب . ويكرر بواز في ملخص حكاية وو كس النص المشكوك فيه : « تزوج إحدى بنات خال أمه » ( مرجع مذكور ، ص ٨٢٥ ) . ولكنه ، في التعليق ، يصحح تفسيره ، بتصنيف هذا المثال ، بصواب ، بين جميع الأمثلة التي يذكرها عن الزواج بينت الخال : « نموذج الزواج الطبيعي ، كما هو موصوف في الحكايات التقليدية ، يجمع شاباً وبنت خاله . وهكذا . . . تطلب المرأة إلى ابنتها أن تزوج ابن عمتها ( ٢٤٤ ) » ( بواز مرجع مذكور ، ص ٤٤٠ ) . وبما أن الصفحة ٢٤٤ لا تذكر سوى زواج وو كس ، نجد أن بواز يصحح صلة القرابة هذه المرة ، ولكنه يخلط جنس الزوجين . ومن هنا تناقض جديد ، لأن هذه الفتاة هي بنت العمّة . ويبدو في الواقع أن المعنى هو كما يلي : شامت أمه قبل موتها أن يتزوج إحدى بنات عمه أو خاله ( هو ) .



وكما يشير بواز في النص المشار إليه في الحاشية ، كان الزواج بينت الحال مفضلاً لدى التسيمشيانيين ، ولاسيما في طبقة النبلاء التي ينتمي إليها أبطلنا . ويشك غارفيلد في أن تكون الممارسة متطابقة مع الأنماط الأسطورية كل التطابق (١) : على أن هذه النقطة ذات أهمية ثانوية ، إذ أننا نبحث هنا رسوماً اختزالية ذات وظيفة معيارية . في مثل هذا المجتمع التسيمشياني ، ننهم بسهولة سبب . إمكان اعتبار هذا النموذج من الزواج مثالياً . كان الصبيان يشبون في بيوت آبائهم ، ولكنهم يضطرون ، عاجلاً أو آجلاً ، إلى الانتقال عند خالهم ، عندما يرثون ألقابه وامتيازاته وأراضي صيده (٢) . وكان الزواج بينت الحال يقدم حلاً لهذا النزاع .

ومن جهة ثانية . وكما لاحظنا غالباً بصدد مجتمعات أخرى من النموذج نفسه . كان هذا الزواج يسمح بالتغلب على تعارض آخر ، تعارض النزعتين الأبوية والأمومية في المجتمع التسيمشياني . الذي رأينا مقدار تمسكه بالخطين (٣) . في الواقع يضمن الرجل بهذه الوسيلة الاحتفاظ بامتيازاته الموروثة وألقابه في نطاق حلقة عائلية محدودة (٤) .

لقد بينت ، في مكان آخر ، احتمالية هذا التفسير بصفته أصلاً كلياً لزواج أولاد العممة والأخوال (٥) . ولكنه ، في حالة مجتمع

(١) غارفيلد ، مرجع مذكور ، ص ٢٣٢ - ٢٣٣ .

(٢) بواز ١٩١٦ ، ص ٤١١ ، في تناقض مع ص ٤٠١ . وسنعود إلى هذا الاختلاف

(٣) ص ١٧٨ . وانظر كذلك حول هذه النقطة : ساير ، مخطط التنظيم الاجتماعي

لهنود نهر ناس ، ص ٦ و ٢٧ ؛ غارفيلد ، وينجرت ، باربو ، مرجع مذكور ، ص ١٧ - ٢٥ .

(٤) سوانتون ، إسهامات في اتنولوجيا هيدا ؛ ويدجود ، مادة « زواج أولاد العم والخال » ، في الموسوعة البريطانية ؛ ريشاردس ، زواج أبناء العممة والخال في جنوب الهند .

(٥) البنيات الأولية للقرابة ، باريس ، ١٩٤٩ ، ص ١٥٨ - ١٥٩ (١٩٦٧) ،

ص ١٤٣ - ١٤٥ ) .



ذي نزعات إقطاعية : يطابق بالتأكيد مبررات فعلية كان لابد لها من أن تسهم في إبقاء . أو تبني ، عادة : يجب البحث مع ذلك عن شرحها الأخير في الخصائص المشتركة بين المجتمعات التي اتبعت هذه العادة .

أضف أن الأساطير التسميشيانية تقدم تفسيراً مدهشاً إلى حد ما للنظرية الأهلية عن الزواج بينت الخال ، في حكاية الأميرة التي ترفض الزواج بابن عمتها .

قاسية ومتعجرفة ، تطلب من ابن عمتها اثبات حبه بتشويه نفسه . ويخرج وجهه . وعندئذ تصده الأميرة لبشاعته . ويبعث الرجل . وقد استبد به اليأس . عن الموت ويغامر عند بيستيلانس ، سيد التشوهات . ويقبل هذا الأخير بتحويل البطل إلى أمير فائن بعد إخضاعه إلى اختبارات قاسية .

والآن ، بنت خاله مولعة به ، يفرض عليها بدوره التضحية بجمالها ، وإنما ليسخر منها . وعندما تغدو قبيحة . تحاول استدرار شفقة الزعيم بيستيلانس . وسرعان ما ينقض الشعب العاجز والمشوه ، الذي تشكل منه محكمة الزعيم . على الشقية ويحطم عظامها ويمزقها .

يعتبر راوية بواز هذه الحكاية أسطورة أصل الاحتفالات والطقوس التي تحدد اقتران أولاد العمة والخال :

« درجت العادة عندنا على زواج ابن أخت الزعيم ببنت خاله ، لأن قبيلة الزعيم كانت تريد أن يكون ابن اخته وريثه . وأن يخلفه بعد موته . والتمت انتقلت هذه العادة من جيل إلى جيل ، وهي اليوم مرعية الإجراء دائماً ، وبهذه الطريقة انتقلت خلافة الزعامة دائماً » .



ويتابع الراوي قائلاً : وبسبب المصيبة التي وقعت فيها الأميرة العاصية إنما تم ، والحالة هذه ، اتخاذ القرار التالي بصدد المناسبات المماثلة : « لا ينبغي إعطاء الفتاة حرية الاختيار . . . فحتى عندما لا تقبل بطالب يدها ، تجب عليها الطاعة : عند تمام الاتفاق بين الجانبين » ( أي نتيجة مفاوضات بين سلالتي الشاب والفتاة الأموميتين ) .

« بعد قران الأمير والأميرة . تتحرك قبيلة خال الشاب : وكذلك تتحرك قبيلة خال الفتاة ، ونقع معركة بين القبيلتين . يتراشق المعسكران فيها الحجارة ، وتجرح رؤوس كثيرة من الجانبين . فكأن ندبات الجروح . . . ( هي ) » الشواهد على العقد » ( ١ ) .

يشير بواز في تعليقه إلى أن هذه الأسطورة ليست خاصة بالتسيمشيانين بل هي موجودة عند تلينجيت وهيدا ، الذين يتبعون نظاماً أمومياً أيضاً ، ومتعلقة بنموذج القران نفسه . فاذاً ، واضح أنها تعبر عن جانب أساسي من جوانب التنظيم الاجتماعي عند هذه الشعوب ، جانب يقوم على توازن عدواني بين السلالات الأمومية لرؤساء القرية . ففي منظومة المقايضة المعقدة الناتجة ، في الأسر الإقطاعية : عن الزواج التفضيلي بينت الحال ، تظهر الأسر وكأنها مرتبة في دائرة مستقرة تقريباً : تشغل فيها كل أسرة — مؤقتاً على الأقل — مكان « معطي النساء » إزاء أسرة ثانية ، ومكان « آخذ » تجاه أسرة ثالثة . وقد تصل هذه البنية التي لا تقوم على أسس صلبة ( تعطي الأسرة لغيرها ولا تضمن

---

( ١ ) بواز ١٩١٦ ، ص ١٨٥ - ١٩١ . ويصف بواز احتفالات الزواج لدى النيسكا فيبين أن المعركة بين الجماعتين قد تكون عنيفة جداً بحيث يسقط أحد عبيد حرس الخطيب قتيلاً : هذه علامة على أن الزوجين سوف لا يفرقان أبداً ( بواز ١٩١٦ ، ص ٥٣١ )



الأخذ من ثلاثة ) ، حسب المجتمعات ، إلى توازن - ظاهري مع ذلك أكثر منه حقيقي - بعدة طرق : ديموقراطياً ، حسب المبدأ القائل بتعادل جميع المقايضات الزوجية ؛ أو ، بالعكس ، بافتراض أحد الأوضاع أعلى من الآخر ؛ قانونياً ، مما يعني الشيء نفسه نظرياً - إن لم يكن عملياً - في قرينة اجتماعية واقتصادية مختلفة ، إذ أن كل أسرة تشغل الوضعين معاً (١) . ولم تستطع المجتمعات الشمالية على ساحل الهادي ، أو لم تشأ ، اختيار إحدى نقطتي التوازن هاتين ، من حيث أن رفعة هذه الزمرة المقايضة أوضعة تلك داخل الفئة الاجتماعية نفسها التي كان لابد ، من حيث المبدأ ، أن تنتمي إليها هذه الزمرة أو تلك - تكون علنا محل خلاف بمناسبة كل قران . فالفئات المعنية تنتهز فرصة كل قران أو مهرجانات تبادل الهدايا التي ترافقه أو التي سبقته ، ونقل الألقاب والأموال الذي يتم بهذه المناسبة ، للفوز بمزية على الفئة الأخرى وإنهاء النزاعات السابقة على السواء . كان المقصود صنع السلام ، وإنما بأفضل الشروط الممكنة . إن مجتمعنا الوسيط يقدم ، بعبارات المؤسسات الأبوية ، صورة متناظرة لوضع يشترك في كثير من نقاطه مع الوضع المذكور .

لِمَ نندهش ، والحالة هذه ، من الرواية الصغيرة الفظيعة التي يفتش الأهالي فيها عن أصل مؤسساتهم الأمومية ؟ ولِمَ نفاجأ من اتخاذ احتفال الزواج بين أبناء عم أشقاء شكل معركة دامية ؟ عندما نعتقد ، إذ نعرض هذه العداوات الملازمة لبنية التسيمشيانة الاجتماعية ، بـ « بلوغ الصخرة » ( على حد تعبير مارسيل موس ) . نعبّر بهذه

(١) كلود ليفي - ستروس ، البنيات الأولية للقرابة ، مرجع مذكور :

أ . ب . ، ص ٣٤٥ - ٣٤٦ .



الإستعارة الجيولوجية عن مقارنة شبيهة تقريباً بتلك التي تقوم بها اسطورتا ووكس وأسديوال . جميع النقيضات التي يتصورها الفكر الأهلي على مختلف الأصعدة : الجغرافي والإقتصادي والسوسيولوجي وحتى الكوزمولوجي ، هي في نهاية الأمر ، شبيهة بالنقيضة ، الأقل وضوحاً ولكن كم هي واقعية . التي يحاول الزواج بينت الحال التغلب عليها بدون جدوى . كما **تعرف** بذلك أساطيرنا التي تنصف بأن وظيفتها إنما تكمن هنا على وجه اللامعة .

لنلقِ على هذه الأساطير نظرة سريعة من جديد . ومن وجهة النظر هذه . مجاعة الشتاء التي تهلك زوجي البطلتين الأوليين ، تحرهما من الإقامة بين أهل الزوج وتسمح لهما باللقاء أولاً : ثم بالعودة إلى قرية مولد البنت . التي تطابق مستقبلاً : بما يتعلق بابن هذه الأخيرة ، نمط إقامة بين أهل الأم . إذاً ، يرتبط نقص الطعام بتصدير البنات ، اللواتي يرجعن إلى سلالتهن الأصلية عند اختفاء الطعام : رمز حادثة تتضح على نحو أكثر تشخيصاً كل عام — حتى بدون مجاعة — برحلة السمك المضيء في نهر ناس وسمك السلمون في سكيننا . تأتي هذه الأسماك من عرض البحر ، وتصل من الجنوب ومن الشمال وتصعد النهرين نحو الشرق . وكالسمكة التي ترحل ، تتابع أم أسديوال سيرها نحو الغرب والبحر ، حيث يعرف أسديوال التجارب المشؤومة للزواج الواقع في مكان إقامة الزوجة .

يتم الزواج الأول مع نجمة المساء ، المخلوقة السماوية . فالإرتباط : سماء — أنثى : ذكر — أرض ، المضمّر في هذا السياق . يستدعي ملاحظتين :

أولاً ، تصطاد الدبة أسديوال ، إذا صح القول . وتجذبه إلى السماء .



وكثيراً ما تصف الأساطير راحيات القدم كصيادي سمك السلمون (١) .  
وكسمكة من سمك السلمون أيضاً ، يصطاد والد نجمة المساء الرحيم  
( الشمس ) أسديوال بشبكة بعد تحطمه على الأرض (٢) . ولكنه ،

(١) بواز ١٩١٦ ، ص ٤٠٣ . يبدو أن وظيفة رحلة اسديوال المزدوجة إلى  
السماء ( المتبانية مع رحلته الوحيدة إلى العالم الجوفي ) هي زيادة توضيح الماثلة مع صيد  
سمك السلمون . في الواقع تم العودة إلى السماء بشكل صيد سمك بواسطة شبكة تم انزالها  
من الفتح السماوية : وذلك على النحو الذي يتم فيه الصيد الطقوسي بالشبكة لأول سلمون  
الربيع من ثقب يصنع في الجليد الذي يبقى حتى ذلك الحين يغطي النهر .

(٢) بواز ١٩١٢ ، ص ١١٢ - ١١٣ . لو صح تفسيرنا لوجب التسليم بأن  
التقابل الصريح : سماء / أرض يتحقق هنا بشكل مضرر : سماء / ماء ، الذي يعد التقابل  
الأقوى الملازم لمنظومة العناصر الثلاثة ، مثلما تستخدمها الأسطورة .  
في الواقع ، يمكن تمثيل هذه المنظومة بالصيغة التالية ( العلامة : تقرأ « بالنسبة إلى » ؛  
والعلامة : « مثل » ؛ والعلامة / « نقيض » ) :

(١) سماء : أرض : : أرض : ماء .

التي يمكن أن تكتب :

(٢) سماء < أرض < ماء < .

إن الفرضية المطروحة أعلاه حول « صيد » اسديوال ، يمكن التحقق منها عندئذ  
بفضل التعديل :

(٣) سماء : ماء : : أرض : أرض ،

التي نزين أنها تطابق رحلة اسديوال الحارقة الثانية ، حيث نقيض الماء ( البر ) يعبر  
عنه بواسطة رحلة جوفية . يحق لنا إذاً ، أن نفترض : •

(٤) سماء / أرض : : سماء / ماء ( عندما يكون « للماء » وظيفة « تحت سماوية » ) .

(٥) أرض / ماء : : أرض / أرض ( عندما يكون « للأرض » وظيفة « تحت أرضية » ) .

ولكن هذا الإزدواج في القطب « أرض » لم يكن ، والحالة هذه ، قد أصبح ضرورياً  
إلا نظراً للتماثل ، تماثل بألفاظ غير مكشوفة ، بين التقابل الأكبر سماء وأرض وبين  
التقابل الأصغر ، غير الصريح أيضاً ، أرض وماء : اصطيد اسديوال ، كسمكة ، على أرض  
مختلطة بالماء ، من عليها سماء مرسومة بمظهر منظر أرضي : « مرج تكسوه الخضرة والزهور » .  
منذ البداية ، تبدو الأسطورة محكومة هكذا بتقابل أشد فعالية من التقابلات الأخرى ،  
مع أنه لا يدرك مباشرة : هو التقابل بين الأرض والماء ، الذي يعتبر كذلك أشدها ارتباطاً  
بأشكال الإنتاج والعلاقات الموضوعية بين الناس والعالم . إن تحليل الأساطير السائدة في  
مجتمع ، وإن كان تحليلاً شكلياً ، يثبت أواية البنيات التحتية .



عندما يعود من إقامته ، المعكوسة والمتناظرة ، في مملكة الفقمات الجوفية ، يسافر في معدة إحداها بطريقة طعام أيضاً شبيه بالسمكة — المضيفة . التي يجمعونها بالمشط في مجرى ناس « النهر — المعدة » . أضف أن البطل يسير الآن باتجاه معاكس ، ليس من الشرق إلى الغرب كالطعام الذي يختفي ، بل من الغرب إلى الشرق كالطعام الذي يعود .

ثانياً ، يترافق هذا الإنعكاس بانعكاس آخر : من الإقامة بين أهل الزوجة إلى الإقامة بين أهل الزوج ، وهو انعكاس مرتبط بالاستعاضة عن رحلة سماوية برحلة جوفية ، تنقل أسديوال من وضع : أرض ، ذكر ، مسود ، إلى وضع : أرض . ذكر ، سائد .

لايوفق أسديوال في الإقامة في مكان الأب : يستعيد فيها ولده ، ولكنه يفقد زوجته وأبناء حميه . أما وقد عزل من هذه الزاوية الجلدية ، وعجز عن دمج صيغتي النسب والإقامة . فإنه متوقف ، وهو أقرب مايكون من الهدف ، في منتصف الطريق ، عقب صيد وفير : استعاد الطعام ولكنه فقد حرية الحركة . فالمجاعة ، سبب الحركة ، تخلت عن مكانها للوفرة ولكن لقاء الشلل .

عندئذ نفهم جيداً كيف أن زواج ووكس بنت خاله ، الذي تلا ، زواجات أبيه ، يرمز إلى محاولة الفكر والمجتمع التيسيمشيانين ، الأخيرة وغير المجدية ، في التغلب على تناقضاتهما . ذلك أن هذا الزواج يخفق أمام سوء تفاهم ينضاف إلى نسيان : استطاع ووكس أن يفلح في أن يبقى عند أقارب أمه ، محتفظاً في الوقت نفسه بأراضي صيده أبيه ؛ وأن يصيب من الإرث في خط أمومي وخط أبوي معاً : فمع أنه هو وزوجته بنت خال وابن عمه . فقد بقي كل منهما غريباً عن الآخر ، لأن زواج أبناء العممة وبنات الخال . في مجتمع إقطاعي ، وسية وطعم



معاً . ففي هذه المجتمعات ، يقايضون النساء دائماً ولكنهم يكافحون أيضاً من أجل الأموال .

## - ٧ -

يوحي التحليل المتقدم بملاحظة من نوع آخر : يجازف المرء دائماً ، إذ يشرع ، كما فعل بواز في كتابه المدهش الميتولوجيا التسميشيانية ، « بوصف حياة شعب وتنظيمه الاجتماعي ومعتقداته وممارساته الدينية ، مثلما تظهر في أساطير هذا الشعب » (١) .

علاقة الأسطورة بالمعطى أكيدة ، ولكن لا على صورة تكرار عرضه ، بل هي من طبيعة جدلية ، والمؤسسات الموصوفة في الأساطير يمكن أن تكون عكس المؤسسات الواقعية . وكذلك يكون الشأن دائماً عندما تحاول الأسطورة أن تعبر عن حقيقة سلبية . فكما أشرنا من قبل ، سببت أسطورة أسديوال شيئاً من الإرتباك للأنتولوجي الأمريكي الكبير ، حيث جاء فيها أن ووكس ورث أراضي صيد أبيه ، فيما تؤكد نصوص أخرى والملاحظة المباشرة انتقال ممتلكات الرجل — بما فيها أراضي الصيد — إلى ابن أخته ، أي من رجل إلى رجل . في خط أمومي (٢) .

ولكن وراثة ووكس من أبيه لاتعبر عن الظروف الفعلية أكثر مما تعبر عنها زواجات أبيه في مكان إقامة زوجاته بين أهلهم وأقاربهم . في الواقع كان الأولاد يشبون في مكان إقامة الأب بين أهله ، ويكملون تربيتهم عند خالهم ؛ ويعودون ، بعد الزواج ، لقضاء حياتهم عند

---

(١) بواز ١٩١٦ ، ص ٣٢ .

(٢) انظر ترددات بواز ، في بواز ١٩١٦ ، ص ٤٠١ ، ٤١١ - ٤١٢ . حتى غارفيلد الذي انكب على المسألة لا يزمع على التسليم بالإرث في خط أبوي ؛ انظر غارفيلد ، وينجرت ، باربو ، مرجع مذكور ، ص ١٧ .



والديهم . مصحوبين بزوجاتهم ؛ ويستقرون في قرية الحال عند دعوتهم لخلافته . ذلك كان الشأن على الأقل في الأسر النبيلة لمجتمع كانت تشكل الميثولوجيا « أدب بلاطه الحقيقي » . كانت هذه الجينات والذهابات أحد الدلائل الخارجية على التوتر القائم بين السلالات المتصاهرة . فاذاً ، لاتتعلق التأمّلات الأسطورية حول صيغتي الإقامة ، التي تتصف كلياً بأنها أبوية أو أمومية ، بالواقع التسميشياني ، بل بالإمكانات الملازمة لبنيته ، واحتمالاته الكامنة . وتحاول هذه التأمّلات ، في التحليل الأخير ، لا وصف الواقع بل تبرير التسوية التي يتألف منها هذا الواقع ، إذ أن الأوضاع المتطرفة يتم تصورها في هذه التأمّلات الأسطورية بهدف البرهان حصراً على أنه لا يمكن الأخذ بها . هذا النهج الخاص بالتفكير الأسطوري ، ينطوي على القبول ( ولكن بلسان الأسطورة المكنون ) بأن الممارسة الإجتماعية المعقدة على هذا النحو يعيبها تناقض لا يمكن تجاوزه ، تناقض ، مثل تناقض بطل الأسطورة ، يعجز المجتمع التسميشياني عن فهمه . ويفضل أن ينساه .

تصورنا للعلاقات بين الأسطورة والواقع يقيد دون ريب استخدام الأسطورة على أنها مرجع وثائقي . ولكنه يفتح إمكانات أخرى ، ذلك أننا ، إذ نتخلى عن البحث في الأسطورة عن لوحة أمينة دائماً للواقع الأتوغرافي ، نحصل على وسيلة الوصول أحياناً إلى المقولات اللاشعورية .

كناقد ذكرنا قبل قليل بأن رحلتي أسديوال — من الشرق إلى الغرب ومن الغرب إلى الشرق — حدّدتا في علاقة متبادلة مع صيغتي إقامة أمومية وأبوية على التوالي . غير أن الإقامة لدى التسميشيانيين ، والحالة هذه ، هي بالفعل إقامة أبوية : ومن هنا هذه المعاناة ( التي تفرض نفسها علينا الآن ) المتمثلة في أن إحدى الوجهتين تطابق اتجاهاً



مباشراً في « قراءة » مؤسستهم . فيما تطابق الأخرى الإتجاه المقابل .  
والرحلة من الغرب إلى الشرق ، التي هي رحلة العودة ، ترافق بعودة  
إلى الإقامة الأبوية . فالإتجاه الذي تتم فيه هو إذاً ، في الفكر الأهلي ،  
الإتجاه الواقعي الوحيد ، من حيث أن الآخر هو إتجاه خيالي .

وهذا هو بالضبط ماتعلنه الأسطورة مع ذلك . التنقل نحو الشرق  
يضمن عودة أسديوال إلى عنصره : الأرض ، وإلى بلد مسقط الرأس .  
وعندما كان يتجه غرباً . كان مقدّم غذاء يقضي على المجاعة ، وكان  
يتلافى نقص الطعام في الوقت الذي كان يذهب في الإتجاه الذي يذهب  
فيه الطعام . وعندما يسافر بإتجاه معاكس ، في معدة الفقمة ، يتطابق  
رمزياً مع الطعام ويرتحل بإتجاه عودة الطعام .

وكذلك الشأن بما يتعلق بالإقامة الأمومية : فقد تم إدخالها على أنها  
حقيقة سلبية . نيابة عن عدم وجود الإقامة الأبوية بسبب موت الأزواج .  
إذاً ، ما الذي يمثله الإتجاه غرب - شرق . في الفكر الأهلي ؟ إنه  
الإتجاه الذي يسلكه السمك المضيء والسلمون ، عند وصوله من البحر  
سنوياً للصعود في النهرين والتوغل نحو المنبع . إذا كانت هذه الوجهة  
هي ذاتها التي يجب أن يتبناها التسيمشيانيون أيضاً للحصول على صورة  
غير مشوهة عن وجودهم الاجتماعي الواقعي ، أفلا يعني ذلك أنهم  
يتصورون أنفسهم نوعاً فرعياً من السمك : أي أنهم يضعون أنفسهم  
في مكان الأسماك . أو على الأصح يضعون الأسماك في مكانهم ؟ .

هذه الفرضية ، الموضوعية بنتيجة محاكمة استنتاجية ، تجد تأكيدها  
غير المباشر في الطقوس والميتولوجيا .

صيد السمك وتحضيره لدى أهالي الساحل الشمالي الغربي ، يتيحان



الفرصة لمختلف أنواع الطقوس . أشرنا من قبل إلى وجوب قيام النساء ، عند استخراج زيت السمك المضيء ، باستخدام نهودهن العارية بمثابة معاصر ، وإلى وجوب ترك الفضلات لتتعضن بالقرب من المنازل على الرغم من العفونة . أما السلمون فلا يتعضن ، نظراً لتجفيفه تحت أشعة الشمس أو تدخينه . ولكن ينبغي مراعاة اعتبارات أخرى شعائرياً : من ذلك قطع السمكة بسكين بدائية ، مصنوعة من صدف بلح البحر ، باستثناء شفرات الحجر والعظم والمعدن . وتقوم النسوة بالعملية جالسات على الأرض ، وأفخاذهن منفرجة (١) .

تبدو هذه الأوامر والنواهي أنها تعبر عن قصد واحد : جعل العلاقة بين السمكة والإنسان « علاقة مباشرة » وذلك بمعاملتها كما لو كانت إنساناً أو ، على الأقل ، بحذف استعمال الأشياء المصنعة أو تحديدها إلى أقصى حد ، هذه الأشياء التي تدخل في مجال الثقافة : بعبارة أخرى ، بنفي ماختلف الأسماك به عن الناس ، أو الإقلال من قيمته .

تروي الأساطير ، من جانبها ، زيارة أمير إلى مملكة أسماك السلمون ، يرجع منها ، بعد فوزه بمصاهرة الأسماك ، في هيئة سمكة . وتتضمن جميع هذه الأساطير الحادث نفسه : يعلم الأمير الجائع ، بعد قيام السلمون باستقباله ، بأنه لا يجب ، لأي عذر كان ، أن يأكل من طعام السمك ذاته ، ولا يجب أن يتردد في قتل الأسماك وأكلها ، بغض النظر عن الصورة البشرية الذي تظهر له بها مستقبلاً (٢) .

والسبب في ذلك أن التماثل الأسطوري يصطدم عندئذ بالعلاقة الحقيقية الوحيدة التي توجد بين السمكة والإنسان : علاقة الغذاء .

(١) بواز ١٩١٦ ، ص ٤٤٩ - ٤٥٠ و ٩١٩ - ٩٣٢ ( hootko ) .

(٢) بواز ١٩١٦ ، ص ١٩٢ - ٢٠٦ ، ٧٧٠ - ٧٧٨ ، ٩١٩ - ٩٣٢ .



ولا يمكن جعل هذه العلاقة متعالية ولا يمكن تحويلها . فهي تبقى ، حتى في الأسطورة ، على صورة قضية عنادية : إما أن يأكل كما يأكل سمك السلمون ( مع أن الآكل إنسان ) ، وإما أن يأكل سمك السلمون ( ولو أن هذه الأسماك كالناس ) . والحل الأخير صحيح بشرط مراعاة الطقوس التي تتطلبها سمك السلمون والتي تساعد على أن تُبعث الأسماك حية بدءاً من حسكات مجمع بعناية : ثم تغمر أو تحرق (١) . أما الحل الأول فقد يكون **إسرافاً في التماثل** : تماثل الإنسان مع السلمون وليس السلمون . مع الإنسان . والشخصية الأسطورية التي أصبحت مسؤولة عن ذلك تحولت إلى جذع أو صخرة — مثل أسديوال — محكوم عليها بالجمود ، ومقيدة إلى الأرض نهائياً .

إن أسطورة أسديوال . إذ تبدأ من وضع ابتدائي متميز بحركة يتعذر كبجها لتصل إلى وضع نهائي متميز بجمود بات ، تعبّر إذاً على طريقةها ، عن جانب أساسي من جوانب الفلسفة الأهلية . غياب الغذاء مطروح في بداية الأمر ؛ وكل ما تقدم يدعو إلى الظن بأن دور أسديوال بوصفه مقدم غذاء ، يقوم على نفي هذا الغياب ، الذي يختلف عن الحضور اختلافاً تاماً : في الواقع ، عندما يتم الحصول ، أخيراً ، على هذا الحضور بظهور أسديوال بمظهر غذاء ( وليس مقدم غذاء ) ، يفضي هذا الحضور إلى حالة من العطالة .

ولكن المجاعة ، ومثلها الجمود ، لا تقدم للناس وضعاً مقبولاً . إذاً ، يجب الاستنتاج بأن صيغة الوجود الإيجابية الوحيدة ، في نظر

---

(١) لا تتوفر لدينا معلومات بشأن أسماك أخرى ، وعلى الأخص العقريات . ولكن ، ينتج من بواز ١٨٩٥ أن البطل أكل ، عند الفقمات ، حسمها ، إذ أن الحسم ، في النهاية ، يخرج من معدته ، مسبباً له الموت .



الأهالي ، تقوم على نفى اللاوجود . ولا مجال لإستثمار هذه الفرضية في حدود هذا العمل . فلنقتصر بالمناسبة على الإشارة إلى أن بوسعها أن تلقي ضوءاً على الحاجة إلى تأكيد الذات ، التي تبدو أنها تطبع مجتمعات ساحل الهادي الشمالي الغربي بأسلوب خاص جداً ، وذلك في البونلاتش والأعياد والإحتفالات والمنافسات الإقطاعية .

## — ٨ —

ثمة مشكل أخير ينتظر حلاً : هو المشكل الذي تطرحه الإختلافات بين نسخة نهر ناس ونسخ الساحل التي يقع عملها على نهر سكيئا . وقد تبعنا حتى الآن النسخ الأخيرة ، فلنتفحص الآن نسخة ناس .

تنتشر المجاعة في قريتي لاسكالساب وجيتوونكسيلك — ويمكن تحديد موقعهما. فالأولى هي غرينفيل الحالية على مصب ناس (١) ، والثانية موجودة على ناس الأسفل ، ولكنها بعيدة نحو المنيح (٢) . — ثمة أختان ، باعد بينهما الزواج ، تعيش كل منهما في إحدى هاتين القريتين . وتقرر ان الاجتماع ،

(١) سوانتون ، القبائل الهندية في شمال أمريكا ، مرجع مذكور : « لاكوازاب أو غرينفيل » ( ص ٥٨٦ ) ؛ « جيتوونكسيلك . . . بالقرب من مصب نهر ناس » ( الصفحة ذاتها ) . غير أن خريطة السيد باربو ، Totem poles ، تبين موقع جيتوونكسيلك ( جيتوونكسيهنت ) نحو عالية المضائق .

(٢) ساير ، مخطط . . . مرجع مذكور : « غرينفيل ( لاسكالساب ) . . . » ( ص ٢ ) . بحسب ساير ، إن ال Gitwankeitlka ، « قوم المكان الذي تقيم فيه العطايات » ، يشكلون الفئة النيسكية الثالثة ، بدءاً من سافلة النهر .



وتلتقيان في منتصف الطريق في مكان سمي تخليداً لهذا الحادث .  
وتحملان قليلاً من الزاد : أخت سافلة النهر ، حفنة من ثمرات  
عنبية ؛ وأخت عالية النهر ، جزءاً من فرخ سمك . فتنقاسمان  
الزاد وهما تتألمان لبؤسهما .

أخت عالية النهر مصحوبة بابنتها ، ولا تذكرها الأسطورة  
بعد ذلك . وأخت سافلة النهر ، الأخت الصغرى ، لاتزال  
عزباء . ويزورها مجهول ليلاً . يدعى هوكس ، ويعني تيمة  
سعد . ويعلم بحال النسوة فيزودهن بالطعام بصورة اعجوبية ،  
وتلد الصغرى صبيّاً في الحال ، آسي - ويل ، ويصنع أبوه  
له نعلي ثلج ، غير فعالين في البداية ، ولكنهما يمنحان صاحبهما  
سلطة سحرية بعد تحسينهما . ويتسلم آسي - ويل من أبيه  
كلبين سحريين وعصا قادرة على خرق الصخور . ومنذ  
ذلك الحين ، برز صياداً أفضل من شخصيات أخرى فوق  
طبيعة تبارى معها .

هنا موقع حادثة السحاب هوكس أمام أخوة امرأته  
التي كنا قد لخصناها أعلاه (١) . ويذهب هؤلاء بأختهم وابنها  
إلى جيتكسادن نحو سافلة مضائق ناس (٢) . وهناك يجذب  
العبد المتكرر بزّي دب خارق البطل إلى السماء ولكن البطل  
لا ينجح في الدخول إلى المقر السماوي ويرجع إلى الأرض  
بعد أن فقد أثر الدب .

---

(١) انظر ص ١٨٧ .

(٢) ساير ، مرجع المذكور : « gitxate'n ، قوم الإشراك (للسمك) »  
(ص ٣) : باربو ، مرجع المذكور ، خريطة : Gitrhatin ، في أول المصّب ،  
ونحو سافلة الوادي الضيق . يبدو أن هذا الموضع هو نفسه المسمى في البداية لا كسكالساب .



عندئذ يذهب إلى بلاد التسميشانيين حيث يتزوج أخت  
صيادي الفقمات . ويذلّهم بتفوقه فيتخلون عنه ، ويرور  
الفقمات في مملكتهم تحت الأرض ، ويعالجهم ويشفيهم ويحصل  
على قارب من الأمعاء يعيده إلى الشاطئ ، فيقتل أخوة امرأته  
بحيتان اصطناعية . ويجد امرأته فلا يفارقها بعد ذلك (١) .

نسخة هزيلة جداً بالتأكيد . مشاهدتها قليلة . وعندما نقارنها بنسخة  
بواز ١٩١٢ التي اعتمدها مرجعاً حتى الآن ، تبدو سلسلة الأحداث  
فيها مشوشة . ولكننا قد نخطئ إذا اقتصرنا على معاملة نسخة ناس  
بمثابة صدى ضعيف لنسخ سكيئا . في السياق الإبتدائي ، وهو أفضل  
أقسامها محافظة ، يقع كل شيء كما لو كان فيض التفاصيل باقياً  
على حاله ، وإنما لقاء إبدالات تؤلف منظومة بالتأكيد . فلنبداً بجردها ،  
مميزين في الوقت نفسه العناصر المشتركة والعناصر المحوطة .

في الحاليتين ، تبدأ الحكاية في وادي نهري : وادي سكيئا ووادي  
ناس . الفصل شتاء ، والمجاعة ممتشرة ، وثمة امرأتان ، قريبتان ،  
تعيش إحداهما في عالية النهر والثانية في سافلة النهر ، تقرران الاجتماع  
وتلتقيان في منتصف الطريق .

وإلى الآن تبرز عدة اختلافات :

مكان العمل . . . . .	ناس	سكيئا
حالة النهر	؟	متجمد
وضع القريتين . . . . .	بعيدتان قليلا	بعيدتان جدا (٢)
قراة المرأتين . . . . .	اختان	أم وبنت
الحالة المدنية . . . . .	١ متروجة	أرملتان
	١ عزباء	

(١) بواز ١٩٠٢ ، ص ٢٢٥ - ٢٢٩ .

(٢) هذا على الأقل ماؤكدّه الأسطورة بتفخيم ، ولكن قرية المرأة الصغرى غير معينة .



واضح أن هذه الاختلافات تعادل إضعاف جميع المقابلات في نسخة ناس . وذلك واضح جداً في وضع القريتين ، وأكثر وضوحاً كذلك في علاقة القريبى بين المرأتين ، التي يتحقق عنصرها الثابت القائم على العلاقة : كبرى / صغرى ، على صورة زوج : أم / بنت ، في الحالة الأولى ، و : أخت كبرى / أخت صغرى ، في الحالة الثانية ؛ الأم والبنت تقيمان على مسافة بعيدة الواحدة عن الأخرى ، فيما تقيم الأختان على مقربة من بعضهما ؛ والأم والبنت مدفوعتان إلى اللقاء بحادث أشد وضوحاً ( ترمثل الإثنتين في آن واحد ) من حادث اندفاع الإختين إلى اللقاء ( إحداهما متزوجة بلون أية إشارة إلى ترملها ) .

والدليل موجود أيضاً على أن نسخة ناس تمثل أضعافاً لنسخة سكيئا . وليست نسخة سكيئا تعزيزاً لنسخة ناس . ويتمثل هذا الدليل في بقاء العلاقة الأصلية أم / بنت على صورة أثر : أمومة الأخت الكبرى ، المصحوبة بابنتها ، تفصيل ، مردوده الوظيفي بلا قيمة ، من جميع النواحي ، في نسخة ناس :

(أ) [ أم : بنت ] : : [ أم + بنت ] : [ لا - أم ]

من حيث أن العنصر الثابت محدد ، إذاً ، بالتقابل بين خصب ماضوي وخصب مستقبلي .

وعليه ، ترافق هذه الاختلافات ، التي يمكن اعتبارها من حيث « الزيادة والنقص » - وبهذا المعنى كمية - باختلافات أخرى ، هي إنعكاسات حقيقية .

في قراءات سكيئا ، تأتي كبرى المرأتين من عالية النهر . والصغرى من سافلة النهر . وفي قراءة ناس ، نجد العكس ، إذ يأتي الزوج



( أم + بنت ) من جيتوونكسيلك ، بعيداً نحو المنبع ، والأخت الغزباء ( التي تصبح زوجة الحامي الخارق ، ومن ثمّ ، مطابقة لبنت نسخة سكيئا ) من لاكسكاالتساب ، نحو سافلة النهر .

في نسخة سكيئا ، لا تملك المرأتان أي طعام . وتضطران لإقتسام عنبه عفنة واحدة ، وجدتها في مكان لقاها ( ١ ) . ومن جديد تدل نسخة ناس على إضعاف ، إذ أن المرأتين تحضران زاداً ، يسيراً جداً في الحقيقة : حفنة من العنبيات وجزءاً من فرخ سمك صغير :

### عالية النهر

### سافلة النهر

نسخة سكيئا      ← عنبه فاسدة → ::

نسخة ناس      ← عنبات → فرخ سمك

لعل من السهل أن نثبت تصور العفونة على أنها حد بين الغذاء والغائط ( ٢ ) ، على ساحل الهادي الشمالي الغربي وفي مناطق أخرى من أمريكا . وإذا كانت العنبه الوحيدة ( كمياً ، غذاء أدنى ) ، في نسخة سكيئا ، ركيزة العفونة ( نوعياً ، غذاء أدنى ) فذلك يعني ، إذاً ، أن العنبت متصورة نوعياً كالغذاء الضعيف بالقياس إلى الأغذية القوية .

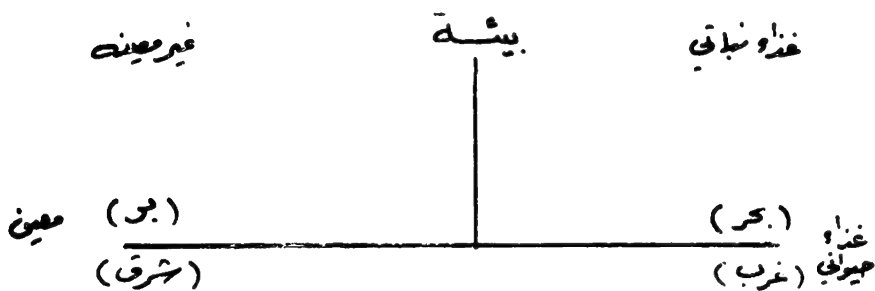
واضح أن المرأتين ، في نسخة سكيئا تقترنان على نحو صريح ، لا بأطعمة محددة ، بل بنقص كل غذاء . ومع ذلك ، ليس « نقص

( ١ ) « عدة عنبات » ، في بواز ١٨٩٥ .

( ٢ ) تستند أساطير كثيرة إلى فقد السلمون من قبل الناس ، المعزى إلى رفض قطعة سمك عفنة ، أو إلى التفرز الناجم عن اكتشاف أن أم أسماك السلمون تلد هذه الأسماك من المؤخرة .



الغذاء ، المشار إليه ، مقولة فارغة لكونه مقولة سالبة ، أذ إن سير الأسطورة أعطاه محتوى بصورة ترتد إلى الماضي . فالمرأتان هما غياب الغذاء ؛ ولكنهما مرتبطتان على التوالي بالشرق والغرب ، بالبر والبحر . وأسطورة أسديوال ترجع إلى تقابل بين نمطي حياة ، مرتبطتين أيضاً بهذه الجهات الأصلية ذاتها وبهذه العناصر عينها : صيادي جبل من جهة ، وصيادي أنهار وبحار من جهة ثانية (١) . في نسخة سكيثا ، التقابل الغذائي مزدوج إذن : بين غذاء حيواني ( في الموقعين المتطرفين ) وغذاء نباتي ( في الموقع الأوسط ) ، وبين حيوان بحري ( غرب ) وحيوان بري ( شرق ) ، أي :



ومن هنا هذه الصيغة :

(ب) [ بر : بحر ] : : [ « بر + بحر » : بيثة ] .

التي ندرك تماثلها حالاً مع ( أ ) .

تستند المنظومة الغذائية في نسخة ناس إلى بنية مبسطة ( بجليدين بدلاً من ثلاثة حدود ) وإلى تقابلات أصابها الضعف . ينتقل الغذاء النباتي

(١) بواز ١٩١٦ : « يتطلب الصيد البحري تأهيلاً مختلفاً تماماً عن التأهيل الذي

يلائم صيد الجبل » ( ص ٤٠٣ ) .



من حالة غير معينة إلى حالة معينة قليلاً . من حد بين الغذاء وغياب  
 الغذاء إلى غذاء إيجابي كميّاً ( حفنة عنبات ) ونوعياً ( عنبات أكثر  
 طراوة ) . وهذا الغذاء النباتي أصبح لا يناقض الغذاء الحيواني ، وتلك  
 مقولة واضحة جداً ( ومعينة بالإشارة - ١ ) ، بل يناقض أضعف  
 تحقق يمكن تصوره لهذا الغذاء الحيواني ذاته ( ومع ذلك فهو معين  
 بالإشارة + ١ ) ، وذلك بثلاث طرق :

سمك وليس لحم ؛  
 فرخ سمك . وليس سمكة ؛  
 طرف « ضخم كالإصبع » ؛  
 أي منظومة :

$$\left. \begin{array}{l} \text{بحر} \\ \text{غرب} \\ \text{غذاء نباتي (أورنسيي)} \end{array} \right\} \frac{\text{تقابل}}{\text{ضعيف الوضع}} \left\{ \begin{array}{l} \text{بر} \\ \text{شرق} \\ \text{غذاء حيواني (أشهرالأنسيي)} \end{array} \right.$$

إذا ، يعبر عن العلاقة المتبادلة بين القراءتين ، من وجهة نظر  
 المنظومة الغذائية ، ب :

(ج١) [ ( - لحم : ) - سمكة ] « :: [ دس ( لحم + سمكة )  
 دس ( غذاء نباتي ) ] .

أو بشكل مبسط ( تُعامل الكمية الضئيلة دس بمثابة غياب ) :

(ج٢) [ لحم : سمكة ] :: [ ( لحم + سمكة ) : ( غذاء نباتي ) ]

حيث المجموع ( لحم + سمكة ) ، يشكل صنف الغذاء الحيواني .  
 ونلاحظ من جديد تماثل الصيغ الثلاث أ ، ب ، ج .



نموذجاً الطعام في نسخة ناس هما العنبات ( مصب ) . وفرخ سمك ( منبع ) . فرخ السمك غذاء حيواني ونهري ، والعنبات غذاء نباتي وأرضي ، وهو الوحيد بين جميع أنواع الأغذية الأرضية ( خلافاً للطريدة التي تصاد من الجبل ) التي تقترن عادة بحافات الأنهار ( ١ ) .

إذاً ، تتسنى كتابة التحول الجاري بالانتقال من نسخة إلى أخرى ، من وجهة النظر هذه :

(د) [ غرب : شرق ] : : [ بحر : بر ] : : [ ماء : يابسة ]

: : [ نهر : حافة ] .

فليس والحال هذه تقابل النهر وحافته مجرد إضعاف النقيضات الأساسية بين شرق وغرب . يابسة وماء ، التي تجد أوضح تعابيرها في التقابل : بحر / أرض ، بل هو أيضاً وظيفة من وظائف هذا التقابل الأخير .

في الواقع ، إن التقابل : نهر / حافة ، أشد وضوحاً في داخل البلاد ( حيث يقتصر الماء على النهر ) من الساحل . فهنا يصبح التقابل غير ملائم ، لأن البحر ، في فئة الماء ، يتفوق على النهر ، ولأن الساحل ، في فئة الأرض ، يتفوق على الحافة . وعندئذ نفهم سبب القلب الذي يسمح ، نحو المنبع ، بافتراض :

(د) [ ماء : يابسة ] : : [ نهر : حافة ] .

ولكنه ، نحو المصب — إذ يماثل بين مجموع النهر وحافته وبين الأرض ، بالتقابل هذه المرة مع البحر — بحث على افتراض :

(هـ) [ ماء : يابسة ] : : [ بحر : ( نهر + حافة ) ] .

(١) بواز ١٩١٦ : « تذهب النسوة جميعهن في قارب ، أو في الغابة ، لقطع

الشمار العنبية » ( ص ٤٠٤ ) .



حيث المجموع ( نهر + حافة ) يتبدل إلى وضع ( أرض ) .  
ونظراً لإمكان إرجاع د ، ه إلى الصيغة :

( و ) [ أرض : ماء ] : : [ « نهر + حافة » : بحر ] .

الشبيهة بالصيغ أ ، ب ، ج ، نبتين ، بهذا المثال ، كيفية إمكان  
ظهور تحول ميتولوجي في سلسلة تعادلات طرفاها معكوسان (١) .

والواقع أن دعامة الوضع ( سافلة النهر ، غرب ) ، في آخر مراحل  
التحول ، غذاء نباتي وبالتالي أرضي ، فيما أن دعامة الوضع ( عالية  
النهر ، شرق ) غذاء حيواني يتصف ، لكونه مؤلفاً من فرخ سمك ،  
بأنه نهرى وبالتالي مائي . فالمرأتان اللتان رُدَّتَا إلى قاسمهما المشترك  
الذي يتمثل في علاقة الكبرى بالصغرى ، يتم إبدالهما بالنسبة لعالية  
النهر ولسافلة النهر إبدالاً على نحو متماسك (٢) .

في نسخة سكيئا ، إذاً ، يبطل مفعول التقابل الضعيف بين نهر  
وحافة ( الأمر الذي تعبر عنه الأسطورة بالتأكيد على تجمد النهر  
وسير المرأتين على الجليد ) لصالح التقابل الشديد بين بحر وبر ، المذكور  
مع ذلك بصورة سلبية ( إذ عُرِّفَت المرأتان بعَوَّزهما ، بما يتعلق بالغذاء  
المقترن بوضع كل منهما ) . أما في نسخة ناس ، فإن التقابل الشديد هو  
الذي يبطل مفعوله ، بالإضعاف والقلب ، لصالح التقابل الضعيف

---

(١) انظر أ . ب . ، ص ٢٥٢ - ٢٥٣ .

(٢) تنسم الصغرى ، التي تمثل الحصب المستقبلي ، بطابع أنثوي متميز ، والكبرى  
بطابع أنثوي غير متميز . إذاً ، ينبغي على الصغرى أن توجد دائماً في وضع ( أرض ) : في  
نسخة سكيئا ، لأنها ستلد أسديوال . ملك الجبال ، صياد البر ، وفي نسخة ناس ، للسبب  
نفسه ، يضاف إليه الطابع الأنثوي البحت المتمثل بقطف الثمار العنبية ، التي تمثل الغذاء  
البري . انظر بواز ١٩١٦ : « يجلب الرجال جميع الغذاء الحيواني ، باستثناء الأصداغ ،  
فيما تقطف النسوة الثمرات العنبية وتجمع الجذور والأصداغ » ( ص ٥٢ ، و ٤٠٤ أيضاً ) .



بين نهر وحافة ، المذكور بصورة إيجابية ( المرأتان مزودتان بالأغذية المناسبة ، وإنما بتقتير ) .

تلاحظ تحولات موازية في حادثة الحامي الخارق ، كما ترونها النسختان . في نسخة سكيئا ، يقدم فقط لحماً بكمية متزايدة ( التقديم حسب الترتيب : سنجاب صغير ، ديك خلنج ، شيهم ، قندس ، عنزة ، دب أسود ، دب غريزلي ، رنة ) ؛ وفي نسخة ناس ، يقدم معاً لحماً وسمكاً بكمية كبيرة ، بحيث أن الكوخ « مليء باللحم والسمك » في الحالة الأولى « ومليء باللحم المقدد فقط في الحالة الثانية » . فهذا التوازن بين نمطي الحياة لا يتحقق ، والحالة هذه ، إلا في وقت متأخر جداً ، وبصورة عابرة : خلال زواج أسديوال الثالث بأخت ، الجيتكساتلين ، عندما كان ، وهو لا يزال بصحبة أخوة زوجته ، مزوداً بكمية وافرة من « السلمون وغريض اللحم » ، باعوها إلى التسيمشيانين الجائعين (١) .

أضف أن أسديوال يستلم من أبيه أشياء سحرية تنجح في الحال ( سكيئا ) في حين أن الأشياء التي أعطيت إلى آسي - ويل يزداد مفعولها تدريجياً ( ناس ) . وفي الحالتين يعود البطل من الغرب ، كالغذاء ، منقولاً في أحشاء الفقمة ؛ ولكن الإستعاضة عن الأمعاء ( ناس ) بالمعدة ( سكيئا ) ، في الحالة الثانية ، يوحي بغذاء أقرب إلى التفسخ ، ذلك موضوع يصح هنا نهائياً وليس ابتدائياً ( عنبة فاسدة : غذاء المرأتين الأول في سكيئا ) . ولا يجب أن ننسى ، من هذه الناحية ،

---

(١) قارن بهذا الشأن بواز ١٩٥٢ ، ص ٢٢٥ - ٢٢٦ ، وبواز ١٩١٢ ،

ص ٧٤ - ٧٧ و ١٢٠ - ١٢٣ .



أن السمكة المضيئة ، الأمل الوحيد في التخلص من المجاعة ( تسمى هذه السمكة بالتسيمشيانية : hale - mà·tk ، أي « المنقذ » ) يجب احتمالها حتى التفسخ ، وإلا لحق بها الذل فلا تعود أبداً .

## - ٩ -

كيف نعطي محتوى مشخصاً لهذه الآلية المزدوجة المتمثلة في إضعاف التقابلات المصحوب بقلب العلاقات المتبادلة والتي أثبتنا صحة تماسكها الصوري ؟ لنلاحظ أولاً أن العكس معين في الموقع الجغرافي لكل من الشعين : النيسكا ، قوم ناس ، موجودون في الشمال ؛ والتسيمشيانيون ( الذين يعني اسمهم : « داخل نهر سكيئا » ، من k - Sia,n « سكيئا » ) موجودون في الجنوب . ولكي يتزوج بطل ناس في أرض أجنبية ( الكلام نسبي ) ، يذهب عند التسيمشيانين ، أعني من جانب سكيئا ، نحو الجتوب ؛ وزواج أسديوال الأخبر ، المولود على نهر سكيئا ، يرينا إياه ، قبل القطيعة ، مقيماً مع أقارب زوجته على نهر ناس ، أي في الشمال . ويكون كل قوم ، عن البلد الواحد ، صوراً متناظرة ومعكوسة ، على نحو عفوي .

فالأساطير تؤكد ، والحال هذه ، أن الثنائية : وادي سكيئا ، وادي ناس ، التي تؤلف مع المنطقة الوسطى بلاد التسيمشيانين ( بالمعنى الواسع ) ، يتم تصورها على شكل تقابل ، وكذلك الأمر بالنسبة للفعاليات الإقتصادية المقرنة بكل من النهرين ، على التوالي :

قرر مراهق ، ولد ولادة فوق طبيعية ، أن يصعد إلى السماء عندما كان الظلام لايزال مخيماً على الأرض . ويُنصب ، إذ يتحول إلى ورقة ، ابنة سيد الشمس ، التي تحمل طفلاً ،



اسمه Gèent . يستولي الطفل على الشمس ، ويتزل ، وقد أصبح سيد النهار ، إلى الأرض ، وهناك يحصل على رفيق هو لوغوبولا ، سيد الضباب والماء والمد والجزر . ويتنافس الصبيان ، وبعد اختبارات عديدة مترجحة ، يقرران اللعب برمي السهم ، رهاهما نهر سكيننا مقابل نهر ناس . ويربح جيان بالحيلة ، ويحس بفرح شديد يعبر عن ذلك بالتسيمشيانة — أي بلهجة مجرى سكيننا الأسفل — « ويقول لوغوبولا : لقد فزت يا أخي جيان . والآن ستصعد السمكة — المضيفة نهر ناس مرتين في كل صيف . — ويجب تكسامسن ( جيان ) : وسيكون سلمون سكيننا سمياً جداً دائماً . — وهكذا اقتسما مافاز به تكسامسن على ضفاف ناس . . . . وبعد ذلك يفرق الاخوان » . وتؤكد إحدى النسخ التي جمعها بواز : « ذهب تكسامسن باتجاه البحر ، ولوغوبولا ، نحو الجنوب ، من حيث جاء » ( ١ ) .

ومع ذلك لا يقدم تناظر الموقعين الجغرافيين سوى بداية شرح . رأينا أن قلب العلاقات المتبادلة مرتبط باضعاف عام لجميع التقابلات ، لا يكفي لعرضه مجرد إحلال الجنوب مكان الشمال ، والشمال مكان الجنوب . عندما تنتقل الأسطورة من سكيننا إلى ناس ، يتغير شكلها بطريقتين مرتبطتين ارتباطاً بنوياً : تصغر من جهة ، وتنعكس من جهة ثانية . ولكي يكون التفسير مقبولاً ، يجب أن يأخذ الجانبيين بعين الاعتبار بصورة متضامنة .

---

( ١ ) بواز ١٩١٦ ، ص ٧٠ ؛ وانظر كذلك بواز ١٩٠٢ ، ص ٧ وما يليها .



يتكلم سكان سكيئا وسكان ناس لهجات متجاورة (١) . وتنظيمهم الاجتماعي واحد تقريباً (٢) . غير أن الشعبين يختلفان اختلافاً عميقاً بما يتعلق بنمط الحياة . ولقد وصفنا نمط حياة سكيئا والساحل ، المتميز بتغيير فصلي كبير ، ومزدوج بالإضافة إلى ذلك : بين مدن الشتاء ومعسكرات الربيع من جهة ؛ وبين صيد السمك المضيء الربيعي في نهر ناس وصيد السلمون الشتوي في نهر سكيئا من جهة ثانية .

بما يتعلق بسكان سكيئا ، لا يبدو أنهم ذهبوا دورياً إلى سكيئا . علمنا في الأكثر أن الذين كانوا يعيشون على نهر ناس ، بعيداً جداً نحو عالية النهر كانوا يسمون : Kit'anwi'like ، « قوم يغادرون قريتهم الدائمة دورياً » ، لأنهم كانوا يتزلون سنوياً نحو سافلة نهر ناس ، لصيد السمك المضيء فقط (٣) . وهكذا تبدو التغيرات الفصلية الأكثر اتساعاً التي مارسها النيسكا محدودة بنهر ناس ، فيما كانت تغيرات التسيمشيانيين تتعلق بمنظومة أشد تعقيداً ، سكيئا — ناس . ذلك أن السمكة المضيئة تصل منذ شهر آذار إلى نهر ناس ، مكان لقاء كل الجماعات التي تنتظر « المنقذ » بقلق ، فيما يصعد السلمون بعد ذلك نحو عالية النهرين . فإذا ، كان النيسكا يعيشون في واد واحد ، والتسيمشيانيون في واديين .

---

(١) بواز ١٩١٦ ، ص ٧٠ . انظر كذلك بواز ١٩٠٢ ، ص ٧ وما يليها .

(٢) ساير ، مخطط . . . ، ص ٣ - ٧ ، حيث أخطأ غودار (مرجع مذكور) في نسبة فرعين من الزواج الخارجي عوضاً عن أربعة فروع . ويفسر هذا الخطأ على الأرجح بحاجة النيسكا ، جيران تلينجيت المباشرين ، تطبيق قاعدة المشترك الأصغر على تنظيمهم الاجتماعي ، ضماناً لإحترام قوانين الزواج الخارجي في الزواجات التي يعقدونها مع الأجانب أكثر مما يحتاج إليها التسيمشيانيون ، في معظم الأحيان .

(٣) ساير ، مرجع مذكور ، ص ٣ .



أما والأمر على هذا النحو ، فإن جميع الأهالي يستطيعون تصور  
 الثنائية ناس - سكيناً على أنها تقابل ، ومثلها الثنائية الملازمة لها :  
 سمك مضيء - سمك السلمون . ولا ينبغي الشك في ذلك ، نظراً  
 لقيام بواز بجمع الأسطورة التي تؤسس هذا التقابل بنسختين متماثلتين  
 تقريباً ، الأولى بلهجة ناس ، والثانية بلهجة سكيناً . غير أن تقابلاً  
 يتصوره الجميع يمكن ألا يكون ذا دلالة واحدة في نظر كل فئة . كان  
 التسميشيانيون يعيشون التقابل كل سنة ، فيما كان النيسكا يكتفون  
 بمعرفته . ومع أن الصياغة بأزواج من التقابلات تظهر في اللغة التسميشيانية  
 على أنها نمط واضح جداً يعيه المتكلم على الأرجح (١) ، فلا يمكن  
 أن يكون مردودها المنطقي والفلسفي واحداً في الفئتين . يستخدم  
 التسميشيانيون هذه الطريقة في بناء منظومة إجمالية ومتسلسلة ، ولكنها  
 لا يمكن إصاها إلى أناس لا يتسم وجودهم الشخص بسمة الثنائية نفسها ،  
 وربما أيضاً لأن اتجاه مجرى ناس شرق - غرب أقل وضوحاً من اتجاه  
 مجرى سكيناً ، الأمر الذي يسهم في جعل الرسم الإختزالي الطوبوغرافي  
 غامضاً .

نتوصل هكذا إلى إحدى خواص الفكر الأسطوري الأساسية ،  
 والتي يمكن العثور على أمثلة منها في مكان آخر : عندما يتقل رسم  
 اختزالي أسطوري من شعب إلى آخر ، فتعيق المشاركة فيه اختلافات  
 في اللغة والتنظيم الاجتماعي أو نمط الحياة ، يتسرب الضعف والتشوش  
 إلى الأسطورة . على أنه يمكن الوقوع على مقطع ، تنعكس الأسطورة  
 عنده وتستعيد جزءاً من دقتها عوضاً من الزوال .

---

(١) يذكر بواز ٣١ زوجاً من « الجزئيات المحلية » في وضع التقابل من نمط :  
 نحو الأعلى / نحو الأسفل ؛ نحو الداخل / نحو الخارج ؛ إلى الأمام / إلى الوراء ، إلخ .  
 (بواز ، دليل . . . مرجع مذكور ، ص ٣٠٠ - ٣١٢) .



تجري الأمور هنا كما في علم البصريات . تُرى الصورة من فتحة مناسبة . فإذا ضاقت هذه الفتحة ، تشوش الصورة ويصعب إدراكها . ومع ذلك ، عندما تقتصر الفتحة على ثقب دقيق ، أي عندما يميل الإتصال إلى الزوال ، تنعكس الصورة وتُسرد وضوحها . وتستخدم التجربة في المدارس لتوضيح إنتشار الضوء في خط مستقيم ، بعبارة أخرى ، لتوضيح إنتقال الأشعة الضوئية حسب مقتضيات حقل ذي بنية وليس بصورة اعتباطية .

يشكل العمل الحاضر تجربة على طريقته ، نظراً لإقتصاره على حالة واحدة ، ولكون العناصر التي عزلها التحليل تظهر فيه بعدة سلسلات من التبدلات المتزامنة . فإذا استطاعت هذه التجربة الإسهام في البرهان على أن مجال الفكر الأسطوري ، هو الآخر ، مزود ببنية متينة . تكون قد حققت هدفها .

### حاشية

أعدت قراءة هذا النص ، بعد خمس عشرة سنة خصصتها للدراسة الميثولوجيا الأمريكية ، فوجدت أنه يستدعي بعض التصحيحات — كنا قد أدخلنا عدداً منها في النص — وبعض الملاحظات . وإذ تقيدت حرفياً بإشارة بواز ( ١٩١٦ ، ص ٧٩٣ ) القائلة بأن نسختي ١٨٩٥ و ١٩١٢ « متماثلتين عملياً » ، كان اهتمامي بالأولى ناقصاً ، معتقداً بإمكان إهمالها ، بوعفها « قراءة ضعيفة » عن الثانية ، ولا تختلف عنها سوى « بعض الاختلافات الدنيا » ( ليفي — ستروس ) ١٩٥٨ ب ، ص ٣٤ اشية ( ١ ) . والواقع أن ثمة والحالة هذه اختلافات كبيرة بين النسختين .



يتعلق الاختلاف الأساسي بوضع كل من المرأتين ، الذي يوجد ، من نسخة إلى أخرى ، معكوساً تماماً : تأتي الأم من عالية النهر ، والبنت من سافلة النهر ، مما يبدو أنه يُبطل تفسير العلاقات بين نسخة ١٩١٢ باللهجة التسيمشيانية ، ونسخة ١٩٠٢ باللهجة النيسكا ، الوارد أعلاه . ولكن ذلك يكون صحيحاً فقط إذا كان النهر المتجمد ، الذي تسافر عليه المرأتان في نسخة ١٨٩٥ ، هوسكينا . وعليه ، مع أن هذه النسخة هي أيضاً من مصدر تسيمشيانى وأنها لا تسمى النهر ، على الأقل في بداية الأسطورة ، فلدينا أسباب وجيهة ترجّح أنه ناس . وفي هذه الحالة ، لا يبطل تفسيرنا ، بل يتلقى تأييداً إضافياً ، لأنه يربط بتبدل النهر تبدل وضع كل من البطلتين بالنسبة إلى عالية النهر وسافلته .

فما هي الأسباب التي تشهد إذن في صالح نهر ناس ، في نسخة ١٨٩٥ ؟ لنلاحظ أولاً أنها تزوج صغرى المرأتين برجل من قبيلة أجنبية . من الناحية الجغرافية ، الأم وابنتها قريبتان من بعضهما ، إذ أنهما ، وقد غادرتا قريتهما في وقت واحد ، تلتقيان بعد مسيرة يومين ؛ ولكنهما ، بالمقابل ، بعيدتان جداً ، الواحدة عن الأخرى ، من ناحية سوسولوجية ، لأن زواج البنت يقدم مثلاً واضحاً جداً على الزواج الخارجى . ولهذا السبب ، عندما كبر آسيوا ، قرر أبوه « هو » ( التجسيد البشري للطير هادسيناس ) الإقامة مع أمه وجدته لأمه في قبيلة هذه الأخيرة ، بمقتضى مبدأ الإقامة الأمومية ذاته ، الذي يرجح في نسخة ناس ( أعلاه ص ١٨٧ )

ينصرف آسيوا ، في قرية جدته لأمه ، إلى الصيد في الجبل ، باستثناء الصيد في البحر ( قد يبدو ذلك إيضاحاً زائداً نظراً لبعدهم القرية نحو عالية النهر ، ولكن فائدته ستظهر ثانية فيما بعد ) . ويتزوج فيها ، وهذا الزواج ، الذي يدفع لقاءه ثمناً عالياً لأخوة الفتاة من الحيوانات



التي قتلها في الصيد، ثم عقده بالتأكيد على مواطنة . فهذا الزواج الداخلي يسبق . إذآ ، زواجه بينت الشمس ( المحددة هنا على أنها حصراً سيدة الدب الحارق ) ، فيما تلي المغامرة مع المواطنة ، في نسخة سكيئا ، الزواج السماوي ، ويتحمل البطل نتيجة خيانة هذا الزواج .

غير أن نسخة ١٨٩٥ توضح أن آسيوا ( ص ٢٨٧ ) عاش مع زوجته في الجبال ، فيما كان منزله قريباً من نهر ناس ، حيث ظهر له الدب فوق الطبيعي على ضفته ، فطارده صاعداً نحو عالية النهر . وليس هذا كل شيء ؛ ذلك أن حميه الرحيم ، عندما قبل باعادته إلى الأرض ، وضعه على ضفة نهر ناس ، حيث التقى آسيوا بعد ذلك بستة أخوة من قبيلة جيتكساتلا في عودتهم من صيد السمكة المضيئة ، فاصطحبوه ( المقصود إلى الجزر التي كانوا يقيمون فيها ) وزوجوه أختهم . ليركوه فيما بعد على رصيف صخري ، لأن آسيوا ، « مع أنه لم يصطد حتى ذلك الوقت إلا في الجبل » ( انظر أعلاه ) يلحق بهم المهانة ، عندما ظهر أفضل صياد في عرض البحر . ومن ثم ففي هذه الحالة أيضاً تعكس نسخة ١٨٩٥ نسخة ١٩١٢ ، إذ جاء في . هذه الأخيرة أن الجيتكساتلين يؤون البطل على الشاطئ ، فيما كانوا يتجهون نحو ناس لصيد السمك المضيء الفصلي ، وفي نسخة ١٨٩٥ ، بالعكس ، يلتقطونه على نهر ناس في نهاية فصل الصيد المشار إليه نفسه ، ويقصدون معه الجزر الساحلية التي يسكنونها .

تتفق إذن المعلومات المتقدمة كلها على وقوع حوادث الأسطورة بكاملها ، قبل زواج البطل من قبيلة جيتكساتلا ، على مجرى نهر ناس . إذآ ، تحقق نسخة ١٨٩٥ نوعاً من التسوية بين نسخة ١٩١٢ التي تلور على نهر سكيئا ونسخة ١٩٠٢ التي تأتي فعلاً من نهر ناس ؛ فيما تشترك



هذه النسخة ، نسخة ١٨٩٥ ، ونسخة سكيئا بمصدر واحد ، ولكنها  
تعيّن موضع حبكتها على نهر ناس .

أولاً ، الوضعان الخاصان بالمرأتين يطابقان الوضعين في نسخة ناس ،  
ولكن صلة القربى بينهما تطابق الصلة المذكورة في نسخة سكيئا .  
وتسهم تفصيلات أخرى في الأسطورة باعطائها طابع التسوية المشار  
إليه بين النسختين الأخريين . وبينما يرد في هاتين النسختين على التوالي  
أن المرأتين تعيشان على مسافة قريبة أو بالعكس على مسافة بعيدة ، الواحدة  
عن الأخرى ، رأينا أنهما في نسخة ١٨٩٥ متباعدتان قليلاً من الناحية  
الجغرافية ، وباعدتان جداً — باعتبار زواج البنث في قبيلة أجنبية — من  
الناحيتين السوسولوجية والسياسية . وكذلك الشأن بما يتعلق بالغذاء :  
فبينما تحملان قليلاً من الزاد ، أو تجدان ، وهما بلا زاد ، في مكان  
إلتقائهما عنبه فاسدة واحدة ، تصلان ، في نسخة ١٨٩٥ ، بلا مؤونة ،  
ولكنهما تقطفان عنبات نصف متسنة ، وتقسمانها ، ثم تقطفان قشور  
شجرة صنوبر ، على مقربة من نعيمتهما ، تستعملانها غذاء . ثنائية  
التمون هذه قد تطابق ثنائية الحافة النهرية واليابسة ، متفقة ، بالتالي ،  
مع ثنائية الماء واليابسة في نسخة سكيئا ، وثنائية النهر والحافة في ناس  
(أعلاه ص ٢١٧ — ٢١٩) . وتجدر الإشارة بهذه المناسبة إلى أنه إذا  
كانت العنبه الوحيدة المتعفنة تماماً ، الموجودة في حوزة المرأتين ، في  
نسخة ١٩١٢ ، لاتصلح غذاء كمياً ونوعياً ، فكذلك الشأن بما يتعلق  
بقشور شجرة منخورة ، تنتزعها المرأتان من الجذع ، على ما يبدو  
لإشعال نارهما فقط : « كانت نارهم على وشك الإنطفاء فذهبت عندئذ  
المرأة النيلة الشابة . . . لانتزاع لحاء الشجر . . . » (المرجع نفسه ص ٧٣)  
وكما في نسخة سكيئا ، يقدم الخامي الخارق للمرأتين طرائد تتزايد



حجماً ، ولو أن ذلك على صعيد وصفٍ : يتراوح في نسخة ١٨٩٥ بين « الحجل » وما عرّ الجبل .

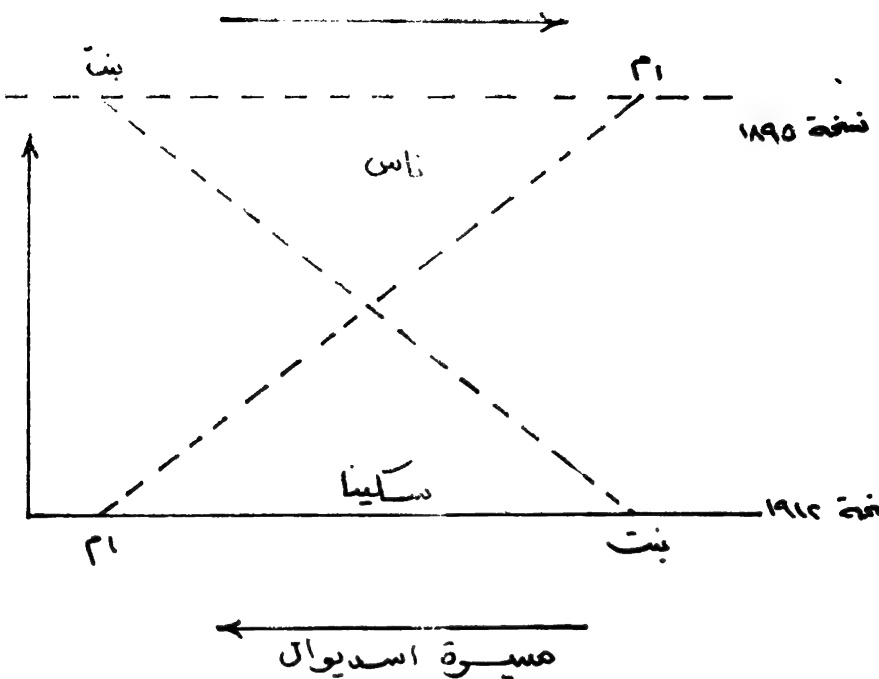
هل يمكن الآن فهم وضع نسخة ١٨٩٥ الخاص ، بم عزل عن كونها . وقد جمعت باللهجة التسيمشيانية على سكيننا الأسفل ، كـ نسختي ١٩١٢ و ١٩١٦ ، وقعت ، ليس على هذا النهر ، بل على ناس كما في نسخة ١٩٠٢ التي تأتي منه ؟ بعبارة أخرى ، لماذا يحس التسيمشيانيون الأصليون بالحاجة إلى نسخة عن أسطورتهم يتعين موقعها في بلاد نيسكا وليس في بلادهم ، وهل ينطوي هذا النقل على وظيفة ذاتية مستقلة عن التغيرات التي تتسنى مشاهدتها موضوعياً ، والتي تؤول . في المسألة التي نناقشها . على نوع من التسوية بين النسخ الأخرى ؟

لنقارن سريعاً نسخة ١٨٩٥ مع المقاطع المطابقة في نسخة سكيننا . تحدث هذه الأخيرة أولاً على مجرى هذا النهر الذي يسلكه البطل من عاليته نحو مصبه . يصل إلى المصب ، ثم يصعد على طول الشاطيء — حيث ياتقي بقوم جيتكساتالا — حتى مصب ناس . خط السير الموصوف في نسخة ١٨٩٥ متناظر ومعكوس : يصعد البطل نهر ناس ، أولاً إلى قرية جدته لأمه ، التي يتزوج فيها ، ثم يتجاوزها بعيداً نحو عالية النهر في مطاردة الدب . وبعد ذلك ينزل ثانية ، بصحبة قوم جيتكساتالا ، إلى أرض هؤلاء ، الواقعة عند مصب سكيننا . وتحرص النسختان على هذا التناظر ، إذ جاء في نسخة ١٩١٢ أن أسديوال المستقر من قبل في مكان ولادته نحو سافلة النهر انطلق في مطاردة الدبة البيضاء « التي كانت قد نزلت في الوادي » ( أعلاه ، ص ٢٠٦ ) ؛ وفي نسخة ١٨٩٥ ( ص ٢٨٧ ) أن آسيوا : المقيم والمتزوج نحو عالية النهر بالقرب من



قرية جدته لأمه ، قاده اللدب بعيداً أيضاً نحو عالية النهر . ويمكن تمثيل هذه الاختلافات بشكل رسم تخطيطي

مسيرة آسيوا



شكل (١٢)

هذا البناء التناظري ما ينفك مع ذلك يثير بعض الصعوبات التي تلقي نسخة ١٨٩٥ ، باحتراس . ستاراً عليها . في الواقع ، ينطوي البناء المشار إليه على قيام الجيتكساتليين بالتقاط آسيوا في أعالي نهر ناس دون الإشارة إلى الطريق الذي سلكوه فيه بعدئذ عند العودة إلى جزرهم البحرية عند مصب سكينا . ربما كان وصف نزول نهر ناس : في



الواقع ، سيجازف بتحريف التناظر الجميل بين المظاهر المكانية مثلما تبرز في النسختين . ولكن ، ماذا يمكن أن تكون دلالة هذا التناظر ؟  
يذكر القارئ نهاية نسختي ١٩١٢ و ١٩١٦ . في نسخة ١٩١٢ ، يشعر أسديوال بالحنين إلى جبال طفولته . فيعود إليها ويلتحق ابنه به . وفي ذات يوم يذهب إلى الصيد وينسى نعليه الثلجيين فيهلك في الجبل متحولاً إلى حجر . وفي نسخة ١٩١٦ . تضاف خطيئة أخرى إلى نسيان وو كس ، الذي يكرر شخصية أبيه ، أسديوال الذي يواصل صيده على أرضه : ذلك أنه لا يظفر بطاعة زوجته ، التي تفسر أوامره تفسيراً معكوساً . لهذا السبب ، فانه يتحجر كأبيه ، فيما تنفجر امرأته لإماتلأها بالشحوم . وتتحول إلى صوّان معرق .

والآن ، كيف تنتهي نسخة ١٨٩٥ ؟ بعد تخلص آسيوا من أبناء حميه ( باستثناء أصغرهم عمراً كما في نسخة ١٩١٢ ) ، عاش عيشة هادئة مع زوجته الحيتكساتلية في قريتها ( على شاطئ البحر ، إذاً ) . ولكنه اشتاق بعد عدة سنوات إلى رؤية الفقمت التي كانت قد أحسنت معاملته . ورغب ابنه في أن يعرف لماذا أحسنت الفقمت معاملته وما الطعام الذي كانت تقدمه إليه . ورفض آسيوا في أول الأمر إجابة ابنه ، ثم أمام إلحاحه ، قال إنه أكل « القدة الصخري » ( سمكة شائكة من فصيلة العقربيات ) وزيت السمك المضيء وإن الطعام كان شهياً . وما كاد يلفظ هذه الكلمات حتى سقط ميتاً ، فيما كان حسك السمك يخرج من معدته . وتخلص الأسطورة إلى القول إنه إنما هلك على هذا النحو لأنه كان قد روى ما حدث له عند الفقمت .

تستدعي هذه الخاتمة عدة ملاحظات . في نسختي ١٩١٢ و ١٩١٦ ، يعيش أسديوال وابنه وو كس في الجبال ( التي كان يشعر أسديوال



بالحنين إليها ) ويهلكان كلاهما إثر توغلها فيها ( في منطقة مجهولة ، حسب نسخة ١٩١٦ ) في رحلة صيد تضع البطلين في مركز مقدمي غذاء . وفي نسخة ١٨٩٥ . بالعكس : يعيش آسيوا ، الذي يتصف في الأصل أنه صياد جبلي على وجه الحصر ( أعلاه ص ٢٥٣ ) ، على شاطئ البحر ، ربما في جزيرة ، ويهلك بسبب حنينه إلى إقامته عند الفقمات في عرض البحر ( بعيداً أيضاً في المحيط ) حيث - يبرر حسراته مطبخ الفقمات بصورة خاصة - يرى نفسه من جديد في وضع رضيع . الحنين إلى الجبل في الحالة الأولى ( مع أن أسديوال عاش متزوجاً مرتين بالقرب من مصب سكينا وعلى الشاطئ ) . والحنين إلى عرض البحر في الحالة الثانية ( مع أن آسيوا عاش وتزوجا في عالية نهر ناس . « في الجبال » ( بواز ١٨٩٥ : ص ٢٨٧ ) ، تقدم هاتان النتيجتان فيما بينهما التناظر الدقيق لنفسه الذي تقدمه المسيرات الخاصة التي تنسبها مختلف النسخ إلى الأبطال . مرة أخرى ، نتحقق بهذا المثال من أن الرسائل الأسطورية تحدد بأثر رجعي صياغات معكوسة ، وذلك عند تقابلها .

إن نسخة ناس ( بواز ١٩٠٢ : ص ٢١٢ - ٢١٣ أعلاه ) بالقياس إلى هاتين الرسالتين - موت البطل بسبب حنينه إما إلى الأرض أو إلى البحر ، وبالتالي لعجزه عن تحقيق التوازن بين العنصرين - تشغل . والحالة هذه : موقفاً حيادياً : تفشل محاولة رحلة البطل السماوية ، ولا تخلف إقامته الجوفية عند الفقمات أية حسرات ، وينتهي أيامه بهدوء على الشاطئ في مكان زواجه . إذاً . نحن ندرك لماذا يمكن أن تحافظ نسخة ١٨٩٥ . في آن واحد . على علاقات تناظر مع نسختي ١٩١٢ و ١٩١٦ . وتقدم نقاط تقارب مع نسخة ناس حيث يلتغي التقابل



بين الرسالتين : إن نسخة ١٨٩٥ . بإبتعادها عن نسخ سكيننا الأخرى ،  
تتم ، إذا صح القول . بنسخة ناس قبل بلوغ الصعيد الذي تقدم عليه  
عن النسخ الأولى صورة متناظرة ومعكوسة ( حول نزعة أساطير  
الساحل الشمالي الغربي إلى بحث منهجي لجميع الحلول الممكنة لمسألة  
واحدة ، انظر ليفي - ستروس ١٩٧٢ ب ) .

تقدم نسخة ١٨٩٥ فائدة هامة أخرى . هي أنها تسمح لنا بتوضيح  
الموقع الدلالي للنسيان في الأساطير . نذكر أن نسخة ١٩١٢ تفسر موت  
أسديوال بنسيان . وأن نسخة ١٩١٦ تفسر موت ابنه ووكس بنسيان  
أيضاً . ولكنه يتضاعف ويتفاقم بسوء فهم بين الزوج والزوجة .  
يسفر عن موتها . على أن نسخة ١٨٩٥ تستعيض عن النسيان بخطأ آخر :  
إفشاء السر . الذي اقترفه آسيوا عندما كشف لأبنه عن الوجبة التي  
تقاسمها مع الفقمات . نحن نجهل ، في حالة معارفنا الراهنة عن  
اتنوغرافيا التسيمشيانين . سبب اعتبار إفشاء السر خطأ . هل كان  
من المحظور تهيتة العقربيات بزيت السمك المضيء ؟ أو أن الخطيئة  
الإبتدائية تكمن في إدخال الحسك في المعدة ، المباح للفقمات والمحرم  
على البشر مثل حسك السلمون ( أعلاه ، ص ٢٣٩ ) ؟ أو هل حظرت  
الفقمات على آسيوا البوح بشيء من تفاصيل إقامته في هذا العالم فوق  
الطبيعي الذي قبل فيه برعاية خاصة ؟ ولحسن الحظ ، ليس حل هذا  
المشكل الصغير ضرورياً لتوضيح النقطة التي تهمننا . يكفي أن تدخل  
نسخة ١٩١٦ . علاوة على النسيان ، سوء الفهم بمثابة قراءة تركيبيه  
للخطأ وأن تستعيض نسخة ١٨٩٥ - منهما بضرب من فعل إفشاء السر .  
ما الذي . في الواقع . يشترك به النسيان وسوء الفهم وإفشاء السر وما الذي



تختلف به ؟ وهل يمكن تعيين مواقعها وتحديد علاقاتها داخل مجال دلالي واحد ؟

لنعرف إفشاء السر . الذي يكمن في البوح لأحدهم بما لم يكن من الواجب أن نحدثه عنه . على أنه إفراط في التواصل مع الغير . ينتج عن ذلك إمكان تعريف سوء الفهم : الكامن في فهم ماقاله أحدهم فهماً مختلفاً عما شاء قوله . على أنه نقص في التواصل . مع الغير أيضاً . وعندئذ نتيين موقع النسيان في مثل هذه المنظومة : فهو نقص في التواصل ، ليس مع الغير هذه المرة . بل مع الذات : لأن النسيان يعني عدم القول للذات . ماكان يجب على المرء أن يكون قادراً على قوله لها (١) .

النسيان	سوء الفهم	افشاء السر	
—	—	+	افراط / نقص
—	+	+	الغير / الذات

الموضوع الدال : موضوع النسيان . يتكرر غالباً في القصص وفي الأساطير ، ولكنه يعتبر في أكثر الأحيان « أسلوباً » يلجأ إليه القاص كـيفياً لتحريك الحبكة من جديد . ولو أمكن تعميم التفسير الذي اقترحناه ، لرأينا أن الأمر يتعلق بشيء مختلف تماماً . فقد يبدو النسيان مقولة حقيقية من مقولات الفكر الأسطوري . أو : في الأقل ، صيغة ، مزودة بدلالة دقيقة ، من صيغ هذه المقولة التي يؤلفها التواصل .

(١) بعد أن عرضت هذا التفسير في محاضرة أقيمتها في شباط ١٩٧٣ في فانكومنير ، اقترحت طالبة في جامعة كولومبيا البريطانية ، هي الآنسة هيلدا توماس ، إمكان تعريف الحزن ، الذي هو نقيض النسيان ، على أنه افراط في التواصل مع الذات ، وبالتالي توضيح التركيب الرابع والآخر : + . - .



بعد هذه الإعتبارات المتعلقة بنسخة ١٨٩٥ التي كان يجدر أن يُرد لها مكانها ، نود في الختام تقايم بعض الملاحظات السريعة حول مشكل آخر : مشكل الزواج بينت الحال الذي سبق أن اعتبرناه نموذج الزواج الشائع ليس عند التسميشانيين فقط ، بل عند الشعوب المجاورة أيضاً ( ليفي ستروس ١٩٥٨ ب : ص ٢٧ ) . ويبدو والحالة هذه ، أن كتاب روسمان ورابل الحديث الرائع . يثبت بصورة مقنعة . بواسطة دراسة أنساب ودورات الإعتانات في مهرجانات الهدايا دراسة مقارنة . أنه إذا كانت هذه المعطيات تؤيد خاصة الزواج التفضيلي بينت الحال عند التسميشانيين . فليس الشأن كذلك بما يخص هيدا وتلينجيت . الذين تتوافق آلية البوتلاتش عندهم مع تفضيل الزواج من بنات العم أو العمات .

ولكن ، مهما تكن الممارسة المرعية في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ( من المعلوم أن الملاحظات المتوفرة قلما ترقى لأكثر من ذلك ) عند تلينجيت وهدا وتسميشان على السواء ، فإن الأساطير تفضل الزواج بينت الحال . ولقد لخصنا وشرحنا الأسطورة التسميشانية المتعلقة بالأميرة التي رفضت الزواج بابن عمتها ( أعلاه ص ٢٠٣ - ٢٠٤ ) . وهذه الأسطورة ، كما يشير بواز ، موجودة أيضاً عند تلينجيت وهدا . ونسخة سكايدغيت الهيدية ( سوانتون ١٩٠٥ ، ص ٣٥٤ ) . لا تقدم عوناً كبيراً ، لإغفالها ذكر قرابة المرأة ، ولوقوع الحكاية كلها في البلاد التسميشانية ، وبالتالي لاتفيدنا شيئاً عن الشعوب المجاورة . وبالمقابل ، تبدو نسخة ماسيت ( سوانتون ١٩٠٨ ، ص ٦٥٤ - ٦٥٥ ) . التي تبدأ عند تلينجيت ، واضحة جداً حول صلات القربى بين الشخصيتين الرئيسيتين ، فهما ابن عمه و بنت



خال ، وهذا ما يشرحه الراوية بهذه الكلمات : « كان الرجل : في ماضى بتزوج بنت خاله فقط ، ولا يريد أن تنتقل أموال خاله إلى الغير . ولهذا لا يسمح لغيره بأن يتزوج بنت خاله . وهذا ما فكر به غاوغاتل ، ابن زعيم القرية . وسعى إلى الزواج ببنت خاله ، وكانت بنت خاله راضية به أيضاً » .

كما تعبر نسخة تلينجيت ( سوانتون ١٩٠٩ ، ص ٢٤٣ ) عن الوضع ذاته . شاب هندي . « ابن رئيس عشيرة معينة » ، يغازل بنت خاله ، التي يخصصها أبوها ، خال الصبي : « الزعيم من خارج العشيرة » . وبما أن البطل يأمل في بلوغ غاياته بالإستناد إلى حقه على زوجة خاله ، أم حبيبته — ذلك أن « الرجل الذي كان في الأزمنة القديمة يتزوج امرأة لها بنت في سن الزواج ، يتزوج البنت أيضاً » يهلو أن الأسطورة تتعلق بهذه العائلات ذات المكانة الرفيعة ، حيث كان الرجل الذي يخلف خاله ، بحسب ملاحظات سوانتون وموردوك ولاغونا : يتزوج أرملته ، أو بنته أو الإثنتين معاً ( روسمان — رابل ، ص ٤٠ ، ح ٣ ) .

ثمة دليل قديم يوحى بأن تفضيل الزواج ببنت العم أو العممة عند تلينجيت لم يكن إلا نتيجة اتجاه أعم إلى اختيار القرين من عشيرة الأب ، نتيجة قابلة للتطبيق على الرجل ، فيما يقضي الإتجاه ، في حالة المرأة ، إلى صيغة زواج تناظري ومعكوس : « يرغب والدا الفتاة رغبة شديدة بتزويجها إلى قريب من جانب الأب . قد يكون عمّاً أو ابن عم أو جدّاً . والمبدأ نفسه يرجح لدى والدي الفتى ، اللذين يسعيان إلى تزويجها ببنت أو امرأة من أقارب الأب ، قد تكون بنت عمه ، أو عمته ، أو جدته .



ولا تعتبر نماذج الزواج هذه ملائمة فحسب . . . بل يفضلونها ( الأهالي )  
أيضاً على جميع أنواع القرابة الأخرى » ( جونس : ص ١٢٨ ) .

وعليه ، إذا كان تلينجيت يعبرون بهذه الطريقة عن أفضليتهم  
الزواجية ، فإن هذه الأفضليات تؤدي إلى اختيار بنت العم أو بنت  
العمة من أجل الرجل . ولكنها تقود إلى اختيار ابن عمه من أجل المرأة  
التي تكون بنت خال قرينها . وتروي حكاية من تلينجيت ( سوانتون  
١٩٠٩ . ص ٢٤٢ ) أن فتى هيدياً ، هجرته بنت خاله بعد زواجهما .  
مباشرة . ذهب مع أبيه ليتزوج في قرية أخرى . وكذلك بمساعدة أبيه  
عوض زوجته الأولى فيما بعد عندما طالبت به بقسم من أموالها . ويوحى  
هذا الإلحاح على دور الأب أن ثمة إمكاناً لأن يكون الزواج من قرية  
للأب قد تلا الزواج ، الذي كان سائداً في البداية ، من قرية للأم ، وأن  
صورتَي الزواج مقبولتان بالتالي . ولو علمنا أن ثمة أسطورة تسيمشيانية  
تدور حول شاب يدفعه أبواه وأقرباء أمه للزواج في عشيرة أبيه .  
خلافًا للتفضيل المؤكد ، تفضيل الزواج بينت الخال ، لترتب علينا  
التسليم بوجود نوع من الشك في الطريقة التي كانت هذه الشعوب  
تفكر بها في منظومتها الخاصة وتضعها موضع التطبيق .

إن هذه الواقعات لا تحط من قيمة رهان روسمان وروبيل ، الذي  
يحتفظ بكل قوته ، ولكنها توحى ، على الأقل ، إما بإمكان تعايش  
طريقتي المقايضة المعممة في مجتمعي تلينجيت وهيدا ( حتى لو كانت  
إحدهما تتسم بطابع استثنائي ) . وإما بظهور نوع من الاختلاف  
بين الأيدولوجية والممارسة : معبراً بطريقته عن هذا التوتر بين السلالات  
الذي لفتنا النظر إليه ( أعلاه . ص ٢٣٢ - ٢٣٣ ) . ولاتدعي المجتمعات



المعنية ضمان توازنها بآلية المقايضات الزوجية ، بل فوضت أمرها بصورة متزايدة إلى دورات إعانات أخرى : تتناول الألقاب والأموال . وهذا ، من جهة أخرى : إنما هو الداعي الذي يدعونا إلى الإعتقاد بأن هذه الصيغة من الزواج من قريبة للأب ليس من شأنها أن تطعن في محاکماتنا القديمة حول عرضية هذه الصيغة ( ليفي - ستروس ١٩٤٩ . ص ٥٥٣ - ٥٥٨ ؛ ١٩٦٧ : ص ٥١٢ - ٥١٧ ) . حتى ولو كان ممكناً أن نعرف اعترافاً نهائياً بأنها راجحة في مجتمعي تلينجيت وهيدا . ذلك أن هذه الفرضية الذاتية تزداد وضوحاً من جراء أن المجتمعات ، التي نجحت في جعل الصيغة أكثر دواماً ، تملك آليات أخرى سياسية وإقتصادية يعتمد عليها تلاحمها اعتماداً أكبر .

\* \* \*







## المفصل العاشر

### أربع أساطير وينباغية<sup>(١)</sup>

في عداد المواهب التي تجعل من رادان واحداً من كبار اتنولوجي هذا العصر ، ثمة موهبة نادرة في مهنتنا تضيفي على عمله صفة فريدة : هي مايسمى حس التمييز ، هبة جمالية تمضي بصاحبها مباشرة إلى الوقائع والملاحظات والوثائق التي تتصف على نحو خاص بأنها غنية بالمعنى . وهذا المعنى ، المستتر أحياناً في خبايا كتبه يظهر تدريجياً إذا حظيت بقدر كاف من الإهتمام . والحصاد الذي خزنه رادان ، حتى عندما لا يختار أن يطحن هو ذاته حبة منه ، يزود أجيالاً من الباحثين بغذاء أساسي . وهذا ما دعاني إلى تكريم آثاره هنا بالعكوف على أربع أساطير نشرها بعنوان : **ثقافة الوينباغو: كما وضعوها بأنفسهم (١٩٤٩)** ،

---

(١) مقتبس من الأصل الإنجليزي : « أربع أساطير وينباغية » ، الثقافة في التاريخ ، مقالات على شرف پول رادان ، مطبوعات جامعة كولومبيا نيويورك ، ١٩٦٠ ، ص ٣٥١ - ٣٦٢ . وقد أعد هذا الكتاب باشراف الأستاذ ستانلي دياموند في حياة پول رادان ، وصدر بعد موته الواقع في ٢١ شباط ١٩٥٩ .



قال عنها في المقدمة : « أردت بنشر هذه النصوص وضع وثائق حقيقية تحت تصرف الباحثين ، قد تساعد على دراسة ثقافة الوينباغو » . وعلى الرغم من هذا التصريح المتواضع : والحصول على هذه الأساطير من رواة مختلفين ، نتيين أسباباً متينة لجمعها في كتاب واحد . فهي ، من وجهة نظر بنيوية ، تكشف عن وحدة عميقة ، على الرغم من ابتعاد إحداها ، على ما يبدو ، كما يلح على ذلك رادان في المدخل والخواشي ، عن الأساطير الثلاث الأخرى بالمحتوى والأسلوب والبنية . ومع ذلك سأحاول استخلاص العلاقات السائدة بين الأساطير الأربع وإثبات إمكان جمعها ، لا من حيث هي وثائق اتنوغرافية ولغوية حول قبيلة خاصة فحسب ، بل لأنها جميعها ترجع إلى نوع واحد ولأن رسالاتها الخاصة تتكامل ، متجاوزاً بذلك ما قصد رادان إليه .

عنوان الأسطورة الأولى : « الصديقان اللذان يتقمصان ، أو اصل سهرة الليالي الأربع » . وهي تروي كيف أن ابن أحد الزعماء وصديقه الأثير نفذاً مشروعهما القاضي ، بالتضحية بحياتهما لخير الجماعة . وبعد موتهما ، يتعرضان في العالم الآخر إلى سلسلة من الإختبارات ؛ ويضلان في نهايتها إلى مقر الخالق ، الذي أنعم عليهما بنعمته الخاصة . فأعادهما بين الأحياء ، حيث استعادا مكانهما بين أهلها وأصحابها .

الحكاية ، كما يشرحها رادان في تعليقه ( ص ٤١ ، فقرة ٣٢ ) ، ترجع بصورة ضمنية إلى نظرية أهلية : لكل شخص الحق بحصة معينة من سني الحياة والتجارب الأرضية . وعلى ذلك يستطيع أقارب من يموت قبل إنتهاء أجله مطالبة الأرواح بتوزيع شريحة حياته المتبقية بينهم . ولكن النظرية تذهب إلى أبعد من ذلك ؛ لأنه لو كانت الشريحة التي يتخلى عنها بطل الأسطورة باستسلامه لقتل الأعداء . تزيد حتماً



في رأسمال الحياة المكوّن لصالح الجماعة ، لما كان صنيع الإخلاص هذا خالياً تماماً من المزايا الشخصية . إن الفرد ، إذ يصبح بطلاً ، يقوم باختيار ، يبادل حياة كاملة بحياة مختصرة ، ولكن ، فيما تكون الشريحة الكاملة وحيدة وتمنح لمرة واحدة ، تبدو الشريحة المختصرة سبباً قانونياً لنوع من إجارة قابلة للتجديد إلى الأبد . بعبارة أخرى ، عندما يتخلى أحدهم عن حياة كاملة ، يبدأ حقاً بسلسلة غير محدودة من حيوات مختصرة . وبما أن السنوات التي ضحى بها البطل تزيد معدل حياة الأشخاص العاديين . فان الجميع يرجحون في الصفقة : الأشخاص العاديين الذين يطول معدل حياتهم الوسطي بصورة بطيئة ، ولكنها مؤكدة : على ممر الأجيال : والمحاربين الذين تختصر مدة حياتهم ولكنها قابلة للتجديد إلى ما لا نهاية ، مهما قلّ علمهم بالاستمرار في تضحياتهم .

ومع ذلك ليس من المحقق أن رادان ينصف راويته تماماً إذ يصف الإشارة إلى قيام البطلين برحلتها اعترافاً بنعم مواطنيهما عليهما بأنها « تفسير ثانوي » ( ص ٣٧ ، فقرة ٢ ) . ويبدو أنه ينجم ، على العكس ، عن التحليل السابق أن هذا الدافع ذو أهمية أولى . أضف أن الأسطورة لا تتكلم عن حملة حربية واحدة بل عن جملتين . تجري الأولى في زمن مرافقة البطلين ، ولهذا لم يدعيا إلى الانضمام إليها . حتى أن أحداً لم يكلف نفسه عناء إخبارهما بها ، بل يعلمان بها بطريق الرواية ( فقرات ١١ - ١٤ ) ويتبعانها بمبادرتهما الشخصية . ومن ثمّ ، فهما ليسا مسؤولين عن القضية التي يشتهران فيها : فقد تصورهما آخرون وقادوها . وهما غير مسؤولين أيضاً عن الحملة الثانية التي هلكا



في أثنائها ، نظراً لأن مبادرة العمليات في هذه المرة من شأن الأعداء الذين شنوها ردّاً على الحرب التي شنت عليهم قبلاً .

إذاً ، فكرة البداية واضحة : عقد كل من الصديقين زواجاً جيداً ، ونجحاً في حياتهما الإجتماعية ( فقرات ٦٦ - ٧٠ ) ، وهما يدركان فضل مواطينهما عليهما ( فقرة ٧٢ ) . وتقول الأسطورة أنهما ينطلقان في المغامرة بقصد التضحية بنفسيهما وهما يقومان بعمل نافع ، فيقعان عندئذ في كمين نصبه الأعداء الراغبون بالتأثر لهزيمتهم السابقة : ويقتلان فقد طلب البطلان الموت إذن لخير شعبهما : وقد نزل بهما الموت مع أنهما بريئان من الأعمال العدوانية التي أدت إليه والتي تقع مسؤوليتها كلها على مواطينهما . ومع ذلك يرث هؤلاء المواطنون نصيب الحياة اللذين تنازل عنهما البطلان لصالحهم . ولكن ، بما أنهما سيبعثان ويعودان إلى الأرض ، لاتباع السلوك ذاته ولاشك ، فان دورة نقل الحياة تستأنف عملها ، وهلمّ جرا إلى مالا نهاية .

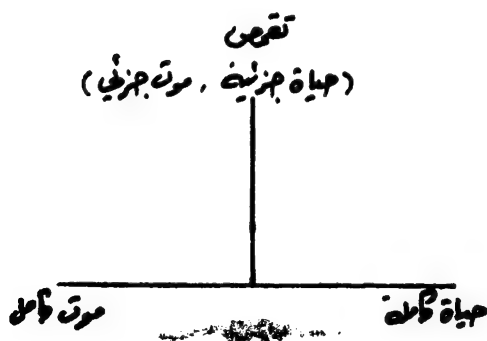
لقد قدم رادان معلومات يبدو أنها تؤيد تفسيرنا : بعد الموت ، ثمة عجز فوق طبيعية تخضع الأرواح لتجارب تتخلص في نهايتها من ذكرى الحياة الأرضية . فالأرواح لا تنفوز ، والحالة هذه : إلا إذا فكرت ، لاجتلاص أنفسها : بل بجلال مواطينها الذين مازالوا على قيد الحياة .

إذاً ، يلاحظ في أصل الأسطورة ، كما يقول علماء اللغة : تقابل مزدوج . أولاً ، بين قدر عادي وقدر بطولي ، يستعمل الأول الحق في حياة مفعمة وكاملة ولكنها غير متجددة ، ويستعمله الآخر لفائدة الجماعة . ويقوم التقابل الثاني بين نوعين من الموت ، الأول نهائي ووحيد الشكل . إذا صح القول ، وإن كان ينطوي على وعد



بالخلود في الآخرة ؛ والثاني دوري يتميز بروحات وحيثات بين هذا العالم والعالم الآخر . ولعل صورة ثنائية القدرين هذه موجودة في الرمز الونيباغي لسلم العالم الآخر كما تصفه « طقوس الطب » . إحدى قائمتيه ، على ما يقال ، شبيهة بـ « رجل ضفدعة : معوجة ومرقطة بالنور والحياة . والقائمة اثنائية شبيهة بأرزة حمراء ، اسودت بفعل الإستعمال ، فصارت ملابس ولامعة » ( ص ٧١ ، فقرات ٩١ — ٩٣ ؛ انظر رادان ١٩٤٥ ، ولاسيما تعليقاته المفيدة في صفحات ٦٣ — ٦٥ ) .

لنلخص رسالة الأسطورة ، كما تتضح من التحليلات السابقة . إن الفرد الذي يصبو إلى حياة تامة سيتحمل كذلك موتاً كاملاً ؛ غير أن الذي يتنازل برضاه عن الحياة ويطلب الموت ، يفوز بمكافأتين : من جهة ، يزيد في مدة الحياة الكاملة الممنوحة لأعضاء قبيلته ؛ ومن جهة ثانية ، يصل إلى وضع متميز بتناوب الحيات الجزئية والميتات الجزئية إلى مالا نهاية . أي منظومة ثلاثية .



الأسطورة الثانية ، وعنوانها « الرجل الذي استعاد امرأته من عالم الأرواح » ، تعرض تغيراً عن الموضوع نفسه ، ولكن مع فرق هام . هنا أيضاً يبدو بطل — هو الزوج والحالة هذه — مستعداً للتضحية بما



بقي من حياته . ومع ذلك : هذه التضحية مقبولة ، لا لخير الجماعة كما في الأسطورة الأولى ، بل لخير شخص واحد : الزوجة الحبيبة التي خطفتها منه يد المنون . في الواقع لا يخطر ببال البطل في بادئ الأمر أنه سيحصل بالبحث عن الموت على إجارة حياة جديدة : لا لزوجته الميته فحسب ، بل له أيضاً . لو كان عرف ذلك — وهذا صحيح بالنسبة لأبطال الأسطورة السابقة — لكان عنصر التضحية : على أهميته لسير الحكمة . غائباً من الحكاية . ولكن الخاتمة تظل واحدة هنا وهناك . ذلك أن من يفقد الحياة في حماسة غيرية كبيرة يفوز بها ثانية لنفسه . وكذلك للشخص أو الأشخاص الذين ضحى بنفسه من أجلهم في بداية الأمر

والأسطورة الثالثة — « رحلة الروح إلى عالم الأرواح » كما تروىها « طقوس الطب » — تنتمي ، كما يدل عنوانها ، إلى جماعة دينية . وتسرد الإختبارات التي تفرض على اتباع هذه الجماعة في الآخرة على غرار أبطال الأساطير الأخرى وتقول إنهم يفوزون بحق التناسخ إذا نجحوا في هذه الإختبارات .

للهولة الأولى ، يختلف الوضع عن الأوضاع السابقة ، فهنا لا يضحى أحد بحياته . ومع ذلك نعلم أن أعضاء « طقوس الطب » كانوا يمارسون بانتظام نوعاً من تضحية رمزية . وكانت الطقوس ، كما أشار رادان في طريق الحياة والموت وغيره ، تتبع نمطاً مألوفاً في أمريكا الشمالية يتمثل « بانتحار الأتباع وبعثهم » بالتناوب . وبذلك تتعد الأسطورة الثالثة عن الأسطورتين الأولى والثانية بنقطة واحدة ، هي أن اتباع الطقس غير مستعدين للموت نهائياً ولمرة واحدة ، بل يتدربون بانتظام على التضحية نفسها ويكررونها عدة مرات خلال حياتهم ولكن بصورة



رمزية . إنهم يعودون أنفسهم تقريباً على الموت الحقيقي بتخليهم رمزياً عن الحياة المفعممة والتامة التي تحل الطقوس محل كامل مدتها سلسلة من الحيات الجزئية والميتات الجزئية . ومن ثمّ ، ففي هذه الحالة أيضاً تبقى العناصر التي تكوّن الأسطورة واحدة ولو أن كل شخص من الجماعة — وليس شخصاً ثالثاً أو الجماعة ككل — هو المستفيد من التضحية المقبولة .

لنتقل الآن إلى الأسطورة الرابعة : « كيف أحيّا يتيم بنت الزعيم » : التي تثير ، في نظر رادان ، عدة صعوبات . في الواقع ، يلاحظ أنها لا تختلف عن الأساطير الثلاثة الأخرى فحسب : بل تشغل مكاناً مستقلاً في ميتولوجيا الوينباغو . فعندما كان رادان يؤلف كتابه **نظرية الأنتولوجيا ومنهجها** ( ص ٢٣٨ — ٢٤٥ ) كان يحسب أن ثمة إمكاناً لأن تكون نسخة : طمس التحريف معالمها . من أسطورة كان قد عيّن نموذجها فضلاً عن ذلك ؛ ولكنه يوضح في **ثقافة وينباغو** ( ص ٧٤ ومايليها ) : سبب تخليه عن هذا التفسير ،

لتتابع عن كذب برهنة رادان . يبدأ بتلخيص الحبكة — مضيفاً أنها على درجة من البساطة تجعل هذا الإهتمام غير مجدٍ : « تهيم بنت رئيس القبيلة بيتيم ، وتموت محطمة القلب وبيعها اليتيم نفسه إلى الحياة . بعد تغلبه على اختبارات مختلفة ، ليس في عالم الأرواح ، بل في هذه الدنيا ، على الأرض وفي الكوخ الذي اسلمت الفتاة الروح فيه » ( ص ٧٤ ) .

إذا كانت الحبكة هي « البساطة عينها » فأين هي النقاط المتنازع فيها ؟ يعدد رادان ثلاثاً منها ، ينكرها ، على قوله ، أي فرد معاصر من الوينباغو :



١- يبدو أن الأسطورة تتعلق بمجتمع مؤلف من طبقات اجتماعية واضحة .

٢- لكي تكون الحكمة معقولة ينبغي التسليم بمكانة النساء الرفيعة في هذا المجتمع ، بل ربما كانت قاعدة النسب فيه هي القاعدة الأمومية .

٣- وقوع الاختبارات على الأرض ، فيما تحدد ميتولوجيا الوينباغو ، بصورة عامة ، مسرح الاختبارات في الآخرة .

وعندئذ يفكر رادان بشرحين محتملين . ولكنه يستبعدهما حالاً . فلا يعتقد بإمكان اقتباس الأسطورة من الفولكلور الأوروبي ، أو بأنها من عمل مفكر واسع الأفق ؛ بل يرفعها بالأحرى إلى حقبة قديمة جداً من تاريخ وينباغو . ثمة شكلان متميزان من التقليد الأدبي الأهلي ، الحكايات الإلهية والحكايات البشرية ، امتزجا بعناصر قديمة ، ونفّح المجموع ليوفق بين هذه المعطيات المتنافرة .

نحن لاننوي مناقشة هذا الإنشاء الجديد الرشيق ، المبني على معرفة فريدة بثقافة الوينباغو ولغتهم وتاريخهم . ولا يزعم التحليل التالي أن يقوم مقام تحليل رادان ، بل هو يكمله . ومن جهة ثانية ، يقع هذا التحليل على صعيد منطقي ، لاتاريخي ، ويتخذ الأساطير الثلاث ، التي شرحناها من قبل ، قرينة بدلاً من أن يتخذ ثقافة رواها القديمة أو الحديثة . وسنبحث عما إذا كان ثمة علاقات بنيوية بين الأساطير الأربع ، وفي الإيجاب ، سنوضح هذه العلاقات .

نذكر أولاً بنقطة تتسم بطابع نظري . منذ نشر بواز كتابه ميتولوجيا التسميشيانين ، أقرّ الأثنولوجيون غالباً بوجود علاقة متبادلة منتظمة بين ثقافة المجتمع وأساطيره . ولكن بواز ، على ما يبدو .



لم يذهب إلى هذا الحد . فالكتاب المذكور لا يجزم بأن الأساطير تعكس الثقافة بصورة آلية كما يفترض بعضهم منذ ذلك الحين . بل يتساءل ، على نحو أكثر تواضعاً ، إلى أي حدّ ، وبأي مقدار ، تعكس مرآة الأساطير صورة الثقافة ، ويثبت دخول شيء من الثقافة فعلاً في الأساطير . ولا ينتج عن ذلك أنه كلما ذكرت اسطورة شكل حياة اجتماعية ، وجب أن يطابق هذا الشكل واقعاً موضوعياً ما يفترض وجوده في الماضي ، إذا كانت دراسة الشروط الحاضرة لم تنجح باكتشافه في هذا الماضي .

ينبغي وجود تطابق . بل يوجد تطابق ، في الواقع ، بين رسالة الأسطورة اللاشعورية - المشكل الذي تحاول حله - والمحتوى الشعوري ، وبعبارة أخرى ، الحبكة التي تعدّها لبلوغ هذه النتيجة . ولكن هذا التطابق ليس نسخة حرفية بالضرورة ، بل قد يتخذ مظهر تحول منطقي أيضاً . فاذا طرحت أسطورة مشكلها طرحاً مباشراً بالعبارات التي يدرّكها بها المجتمع الصادرة عنه ، ويحاول حلّها بها ، فإن الحبكة ، محتوى الأسطورة الجليّ ، تستطيع أن تقتبس مباشرة موضوعاتها الدالة من الحياة الاجتماعية ذاتها .

ولكن الأسطورة ، عندما تصيغ المشكل بصورة معكوسة وتحاول حلّه بالخلف ، يمكن أن تتوقع تغييراً بالتالي في المحتوى الجليّ ، ويقدم الصورة المعكوسة عن الواقع الاجتماعي المعطى بصورة اختبارية ، كما يظهر أمام شعور أعضاء المجتمع .

في مثل هذا الاحتمال ، لعل فرضية رادان ، التي تعيد أشكال الحياة الاجتماعية الموضحة بالأسطورة الرابعة إلى فترة قديمة من تاريخ الوينباغو ، ليست لازمة قطعاً . ذلك أن هذه الأشكال قد تعرض صورة



مجتمع بدون وجود واقعي ، في الحاضر أو الماضي ، وحتى أنه يناقض نموذج وينباغو التقليدي ، لأن بنية هذه الأسطورة الخاصة تعكس ببساطة بنية أساطير أخرى يستأنس محتواها الجليّ بالنموذج التقليدي . بعبارة أخرى ، إذا سلمنا بوجود تطابق بين أ و ب . نستعيض عن أ ب - أ ، وعندئذ يجب أن نحل - ب مكان ب ؛ ولكن إذا كانت ب تطابق شيئاً واقعياً ، فلا ينتج عن ذلك وجوب وجود شيء واقعي آخر في مكان ما يمكن أن يطابق - ب : في مجتمع آخر اقتبس منه هذا الشيء الواقعي . أو بصفته بقية من ماضي المجتمع المعني في بادئ الأمر .

فما هو سبب وجود ثلاث أساطير من طراز أ وأسطورة واحدة من طراز - أ ؟ . ربما لأن طراز - أ أقدم ، وربما أيضاً لأن - أ تنتمي إلى أ بوصفها تحول ؛ P في إطار مجموعة واحدة، توضح أساطيرها الثلاث أ<sub>1</sub> و أ<sub>2</sub> و أ<sub>3</sub> حالات أخرى .

اثبتنا قبل ذلك استناد مجموعة الأساطير الثلاث إلى تقابل أساسي . من جهة بين حياة الأفراد العاديين الذين يموتون موتاً طبيعياً . وتواصل أرواحهم حياة عادية في إحدى قرى الآخرة ، ومن جهة ثانية بين حياة الأبطال ، المختصرة برضاهم . ولكن شرائح حيواتهم غير المعاشة تضاف إلى الشريحة الممنوحة لأعضاء الجماعة الآخرين وتزود البطل بعقد حياة جديدة ولا تنظر الأساطير الثلاث الأولى ، التي كانت مدار بحثنا ، إلى الحد الأول من القضية الضادية . بل تقتصر على الحد الثاني . ولكن : يظهر اختلاف فرعي بين الثلاث . يسمح مع ذلك بتصنيفها بمقتضى النهاية الخاصة التي يضحى البطل أو الأبطال من أجلها : خير الجماعة في الأسطورة الأولى : وخير فرد آخر ( الزوجة ) في الأسطورة الثانية ، وخير الضحية نفسها في الأسطورة الثالثة .



والآن ماشأن الأسطورة الرابعة ؟ نحن نوافق رادان على الإعتراف بأنها تتسم بسمات « غير اعتيادية » ؛ غير أن هذه الاختلافات تتعلق بعلم المنطق كتعلقها بعلم الاجتماع أو التاريخ ، بل أكثر دون شك . لأنها تستند . على مايلدو . إلى دخول تقابل جديد على مستوى الفرع الثنائي الأول ( بين حياة عادية وحياة غير عادية ) . والواقع أن بالإمكان وصف ظاهرة من الظاهرات « غير العادية » على نحوين : بالإفراط أو بالتفريط ، أي على أنها فائض أو ناقص . وعلى ذلك ، إذا كان أبطال الأساطير الثلاث الأولى يتمتعون بمواهب تضعهم فوق المستوى العادي — سواء تعلق الأمر بالإخلاص للجماعة أو بالحب الزوجي أو بالحماسة الصوفية — فإن بطلي الأسطورة الرابعة يُصنفان تحت الوسط . على الأقل من ناحية معينة ليست واحدة عند كل إنسان .

تحتل بنت اترعيم مكانة إجتماعية رفيعة ؛ رفيعة جداً ، في الحقيقة ، بحيث أنها انقطعت عن جمهور الجماعة ووجدت نفسها ، إذا صح القول ، مشلولة بفعل عجزها عن الإعراب عن عواطفها . مركزها الرفيع يجعل منها كائناً بشرياً منقوصاً يفتقر إلى صفة أساسية من صفات الحياة الإنفعالية . والبطل منقوص أيضاً ، وإنما من الناحية الإجتماعية : فقير ويتيم . هل ينبغي القول والحالة هذه إن الأسطورة تعكس صورة مجتمع مؤلف من طبقات ؟ قد يعني ذلك تجاهل التناظر الفريد الذي يسود بين البطلين . والوقوع في خطأ الجزم بأن أحدهما « في الأعلى » والآخر « في الأسفل » . في الحقيقة ، كل منهما رفيع من ناحية ووضع من ناحية ثانية ؛ وهذا الزوج من البنيات التناظرية والمعكوسة ينتمي إلى مجال الصياغات الأيديولوجية أكثر مما ينتمي إلى مجال الأنظمة الإجتماعية التي تلاحظ بصورة اختبارية . رأينا أن الفئاة تشغل مركزاً



إجتماعياً عالياً ، ولكنها ، بوصفها مخلوقاً حياً ، أي من الناحية الطبيعية ، تقع في مكان أدنى . أما الصبي ، فلا جدال في وضاعة مكانه على الصعيد الإجتماعي ؛ ولكنه بالمقابل صياد موهوب على نحو غير طبيعي . ومن ثمّ ، يقيم علاقات ممتازة مع عالم الحيوانات ، أي العالم الطبيعي . والأسطورة تعود باستمرار إلى هذا الموضوع الأخير ( فقرات ١٠ - ١٤ ، ١٧ - ١٨ ، ٥٩ - ٦٠ ، ٧٧ - ٩٠ ) .

فاذاً ، ترجع دعامة أسطورتنا إلى منظومة قطبية تقارب وتقابل . في آن واحد ، شخصين ، ذكراً وأنثى ، وفريدين من حيث أن كلاهما موهوب على نحو غير عادي (+) من جهة ، ومحروم على نحو غير عادي (-) من جهة ثانية :

الثقافة	الطبيعة	
-	+	صبي
+	-	بنت

وتدفع الحبكة ، من خلال سيرها ، فقدان التوازن المشار إليه إلى أقصى حد : تموت الفتاة ميتة طبيعية ، ويبقى الصبي وحيداً تماماً ومن ثمّ ، يتعرض إلى موت اجتماعي . وبينما كانت الفتاة علانية في مركز أعلى والصبي في مركز أدنى طوال مدة حياتهما العادية ، فان مركزيهما ، الآن وقد افترقا ( هي عن الأحياء وهو عن المجتمع ) ينعكسان : إلى الأسفل ( في القبر ) بما يتعلق بالبنت ، وإلى الأعلى ( على أرض الكوخ ) بما يتعلق بالصبي . ثمة تفصيل ، شغل بال رادان . قد يكون وظيفته إظهار القلب الأنف الذكر : « كوّموا على القبر تراباً سهل التفتت لمنع مرور أي شيء خلاله » ( ص ٨٧ ، فقرة ٥٢ ) .



ويعلق رادان : « أنا لأفهم كيف أن التراب المجموع على القبر بلون توطيد يجعله كتيماً . لعل هنالك شيئاً لم يُشر إليه » ( ص ١٠٠ ، فقرة ٤٠ ) . ولكن ، ربما يجب ربط هذا الحادث بحادث آخر ، من المفروض أنه وقع عند بناء كوخ الصبي : « . . . جُمعت على الأرض كومة سميكة من التراب للمحافظة على الحرارة » ( ص ٨٧ ، فقرة ٧٤ ) . لعل المقصود هنا ، ليس استرجاع عادات حديثة أو قديمة ، بل محاولة غير موفقة للدلالة على أن الصبي هو الآن في الأعلى ، والبنيت في الأسفل بالنسبة إلى سطح الأرض (١) .

ومع ذلك ستكون حالة التوازن الجديدة هذه عابرة كالأخرى . فتلك التي عجزت عن العيش ، لاتنجح في أن تموت ، وشبهها « بمكث على الأرض » . وبهذه الصورة تضمن أخيراً قيام الفتى بمصارعة أرواح العالم الآخر ، لإرجاعها بين الأحياء . ويعرف الصبي فيما بعد . بفعل تناظر رائع ، مصيراً مشابهاً ولو أنه معكوس : « يقول للفتاة التي أصبحت زوجته : لست شيخاً بعد ، ومع ذلك بقيت على الأرض ما استطعت لذلك سبيلاً . . . » ( ص ٩٤ ، فقرة ٣٤١ ) . وعلى ذلك ، من ينجح في قهر الموت ، يعجز عن الحياة . وقد تستمر لعبة الرجّاحة هذه إلى المالا نهاية ، وتشير الحكاية إلى إمكان ذلك على الأقل ، إذ تعطي البطل ابناً وحيداً ، يتيماً مثله منذ وقت مبكر ، وصياداً جيداً مثله .

---

(١) إن التفسير ، في الواقع ، منطقي في هذا السياق . ولكن ثمة أمثلة كثيرة في الأمريكتين ، على طقوس جنازية تلجأ إلى تكوين حجارة ثقيلة على القبر لمنع شبح الموت الرهيب من الإفلات ، وأخرى تنعم أرض القبر للمحافظة على التواصل بين الميت والأحياء . وتنشأ الصعوبة من أن الطريقة الثانية تبدو أنها معدة للحصول على النتيجة التي يتوقعونها بالأحرى من الطريقة الأولى .



غير أن الحبكة تتطور نحو نتيجة مختلفة . فالبطلان العاجزان عن الحياة والموت ، يلتزمان بوضع متوسط ، وضع مخلوقات غسقية تقيم تحت الأرض ولكنها تستطيع الصعود فوقها عند الحاجة ؛ ذلك أنهما ليسا من البشر ولا من الآلهة . بل تحوّلًا إلى ذئبين ، أي إلى روحين غامضتين تمتزج فيهما سمات إيجابية وسلبية . تلك هي نهاية الأسطورة .

إذا صحّ التحليل السابق لنتج عنه نتيجتان . أولاً ، تؤلف الأسطورة كلاً مترابطاً متوافقاً ومتجاوباً في أدق تفصيلاته ، ثانياً ، المشكلات الثلاثة التي أثارها رادان ( أعلاه . ص ٢٤٠ ) تحيل مباشرة إلى بنية الأسطورة ، ولا يستلزم حلّها الإستثنائي بتاريخ مجتمع وينباغو ، الذي لا يمكن أن يكون إلا تخمينياً .

فلنحاول إذن حل هذه المشكلات الثلاثة في حدود تحليلنا .

(١) يبدو المجتمع المذكور في الأسطورة مؤلفاً من طبقات فقط لأن البطلين ممثلان فيه على صورة زوج من التقابل ؛ ولكن تقابلهما يتجلى من زاويتي الطبيعة والثقافة معاً . وعلى ذلك لا يؤلف إضفاء الطبقة المزعوم أثراً تاريخياً . بل ينتج من إسقاط بنية منطقية ، جميع عناصرها محددة في تقابل وارتباط متبادل ، على نظام إجتماعي خيالي .

(٢) يمكن بالطريقة ذاتها حل الصعوبة الثانية المتعلقة بالمكانة العليا المسندة ، على ما يبدو ، إلى النساء . في الواقع ، تعني برهنتنا أن الأساطير الأربع المبحوثة هنا تشكل ثلاث قضايا ، الأولى بطريقة ضمنية ، والثانية بطريقة صريحة في الأساطير ١ و ٢ و ٣ ، والثالثة بطريقة صريحة أيضاً ، وإنما في الأسطورة الرابعة فقط . وهي :

أ — يعيش الأشخاص العاديون ( حياة كاملة ) ويموتون

( بصورة نهائية ) .



ب - يموت الأشخاص المتفردون بصفات إيجابية ( أكثر شباباً ) ويعيشون ( مرة ثانية ) .  
 ج - الأشخاص المتفردون بصفات سلبية عاجزون عن الحياة والموت .

واضح أن القضية ج تنتج عن الإستدلال بالتضاد من القضيتين أ و ب . ولهذا يجب أن تخلق لنفسها حبكة يشغل بطلها ( هنا رجل وإمرأة ) عند الإنطلاق وضعين معكوسين ، لكي يستطيع كل منهما القيام بنصف البرهنة ، المتناظر مع النصف الآخر المفروض على شريكه . ينتج عن ذلك أن الحبكة . أي حبكة ، وكل عنصر من عناصرها ، لا يمكن تفسيرها بذاتها أبداً ولا بمقتضى معطيات خارج مجال الأسطورة ، بل بطريقة إبدالات تؤلف جزءاً مكملًا في مجموعة أساطير ويتسنى تفسيرها فقط بالنسبة إلى هذه المجموعة .

( ٣ ) نعود الآن إلى آخر المشكلات التي أثارها رادان والمتعلقة بالأسطورة الرابعة : لماذا تعيّن مكان الصراع ضد الأشباح على الأرض وليس في الآخرة كما هو متبع ؟ يستتبع هنا المشكل نوع حلّ المشكلات الأخرى ذاته . ذلك أن كون البطلين يتصفان بأنهما حيّان ناقصان ( أحدهما من جهة الطبيعة والآخر من جهة الثقافة ) ، من أجل هذا بالضبط إنما ينبغي على الأشباح التي يتباريان معها أن تقوم بدور موتى - ممتازين في الحكاية . لتذكّر أن حبكة الأسطورة كلها تدور في ميدان مبهم يصبح البشر فيه كائنات جهنمية ، وحيث لاتصمم الأرواح على مغادرة الأرض . تضع الأسطورة على المسرح شخصيات نصف حيّة ونصف ميتة منذ البداية ؛ فهي على هذا النحو تعارض الأساطير السابقة حيث النقيضة بين الحياة والموت ، المتميزة بقوة



في البداية . لا تحلّ إلا في النهاية . وعلى ذلك تعني الرسالة الإجمالية موضوع الأساطير الأربع أن إمكان التغلب على التقابل بين الحياة والموت ، يتطلب أولاً الاعتراف به بصفته تلك ، وإلاّ فإن الإزدواجية بين الحالتين ، التي نكون قد سمحنا بدخولها ، ستستمر إلى مالا نهاية .

آمل أن أكون قد بينت أن الأساطير الأربع تنتمي إلى مجموعة تحويلية واحدة ، وأنه كان لدى رادان من البواعث لجمعها في مؤلف واحد أكثر مم كان يعتقد هو نفسه . أولاً ، تعالج هذه الأساطير جميعها أقداراً استثنائية تقابل أقداراً عادية . ولارب في أن هذه الأخيرة ليست مذكورة بصراحة ؛ ففي المنظومة المؤلفة من الأساطير الأربع ، تكون هذه الأقدار العادية فئة فارغة ، وهذا لا يعني تعذر ملئها في مكان آخر . ثانياً ، نلاحظ تقابلاً بين نموذجين من الأقدار الإستثنائية ، بعضها بافراط ، وبعضها الآخر بنقص . وهذا التفرع الثنائي الثاني يسمح بتمييز الأسطورة ٤ من الأساطير ١ و ٢ و ٣ ؛ وهو يعادل إذن ، على الصعيد المنطقي ، التمييز الذي أقامه رادان لأسباب نفسية وسوسولوجية وتاريخية . وأخيراً يمكن تصنيف الأساطير ١ و ٢ و ٣ بالرجوع إلى الوظيفة الفرقية التي تخصصها كل منها للتضحية التي قبل بها البطل أو الأبطال .

إذاً ، تنتظم الأساطير في منظومة متفرعة ثنائياً ذات عدة طبقات ، تسود في داخلها علاقات تقابل وارتباط متبادل . ولكن يمكن التقدم خطوة أخرى ومحاولة ترتيبها على صعيد مشترك آخذين بعين الاعتبار التلرج الغريب الذي يلاحظ من أسطورة إلى أخرى ، عندما نحاول تحديد نوع الاختبارات التي تخضع الأرواح أو الأشباح الأبطال لها . ففي الأسطورة ٣ ، لاتفرض الأرواح أي امتحان ؛ بل تقتصر على



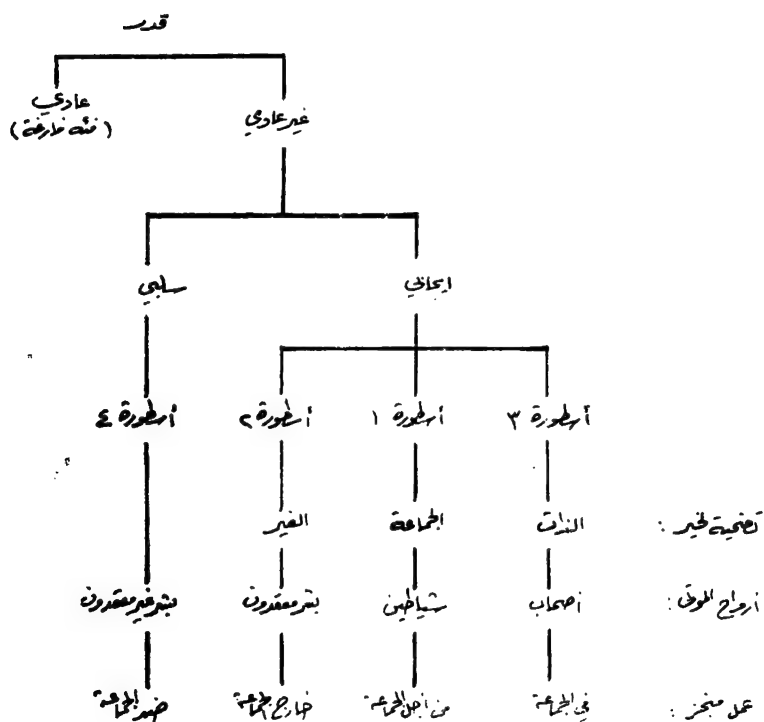
دور صعبة طريق ، شهود لامبالين بالجهود التي يبذلها البطل للتغلب على العقبات المادية التي تقف في طريقه . وفي الأسطورة ١ ، تتخلى الأرواح عن لامبالاتها ، ولكنها أيضاً لاتقف موقفاً معادياً ؛ بالعكس تماماً . ذلك أن على البطل أن يقاوم ألفتها بعدم الإستسلام لدعوات أرواح الإناث اللبقة ، ومرح أرواح الذكور المعدي ، والتي تقوم لخداعه ، بلور خليبي البال المرحين . وهكذا تتحول أرواح الموتى من أصحاب في الأسطورة ٣ إلى شياطين في الأسطورة ١ ؛ فيما تتصرف تصرف البشر في الأسطورة ٢ ولكن على أنهم معتدون يمارسون شتى أنواع العنف ؛ وهذه الصفة تتأكد على نحو أوضح أيضاً في الأسطورة ٤ حيث تفقد الأرواح كل مظهر بشري . لأننا نعلم في النهاية أنها هي التي كانت تضطهد البطل بشكل حشرات تزحف كالنمل . إذن ، نلاحظ من أسطورة إلى أخرى تدرجاً مزدوجاً : من سلوك مسالم إلى سلوك عدواني ، ومن تصرف بشري إلى تصرف غير بشري .

وليس هذا كل شيء ، لأنه يمكن أيضاً وضع هذا التدرج المزدوج في علاقة متبادلة مع العلاقات التي يقيمها البطل أو الأبطال مع فئاتهم الإجتماعية .

يؤلف بطل الأسطورة ٣ جزءاً من جماعة دينية : ولاريب في أنه يتحمل مصيره الممتاز بصفته عضواً في هذه الجماعة التي يعمل ضمنها وباتفاق معها . وإذا قرر بطلا الأسطورة ١ الانفصال عن الجماعة ، فلنكي يجدا فرصة — والنص يوضح ذلك مراراً — للقيام بعمل جدير بالتقدير يمكن أن يفيد مواطنيهما ، وهما يعملان ، بالتالي ، لصالح الجماعة ، ولأجلها . غير أن الحب الذي يحس به بطل الأسطورة ٢ نحو زوجته هو وحده مصدر إلهامه ؛ وليست الزمرة الإجتماعية موضوع



بحث أبدأ . فالبطل يشرع في عمله على أنه فرد مستقل ولخير فرد مستقل آخر دون غيره . وأخيراً يقف بطلا الأسطورة ٤ موقفاً سلبياً صريحاً من الجماعة : ذلك أن الفتاة تموت لعجزها عن التواصل ، فهي تفضل الهلاك على الإفصاح عن أفكارها وتتغرب في الموت غربة نهائية على ماتعتقه . وأما الصبي فيرفض اتباع القرويين عندما يقررون الهجرة وترك القبر . اختار البطلان الإنعزال واتجه نشاطهما ضد الجماعة :



شكل (١٣)

يلخص هذا الرسم التخطيطي البرهنة كلها . وأنا أعرف أنها ،



لكي تكون مقنعة تماماً ، لا ينبغي أن تقتصر على أربع أساطير ، بل يجب أن تلمس أخرى ، مأخوذة من وثائق لاتقلر ، تركها لنا رادان عن ميتولوجيا الوينباغو . وآمل مع ذلك أن تصبح البنية الأساسية التي أجملتها هنا أكثر غنى وأشد تعقيداً إذا ما اندجت فيها بعض الوثائق الإضافية . لا أن تكون باطلة . ولم أقصد ، إذ شرحت كتاباً صغيراً يعده مؤلفه ولا ريب عملاً قابل الأهمية . سوى أنؤكد بمثال واحد خصوبة المنهج الذي اتبعه رادان والأهمية الدائمة المرتبطة بالمشكلات التي طرحها .

\* \* \*







## الفصل الحادي عشر

### جنس الكواكب

دارت إحدى محادثاتي الأولى مع رومان جاكوبسان حول طريقة اللغات والأساطير في تحديد التقابل بين القمر والشمس (\*). كتنا نحاول رصد بعض المفارقات في جنس الكلمات المستعملة للدلالة على الكوكبين هنا وهناك ، أو في صور لفظية تشبه إلى حجميهما ولعانهما النسييين . وسرعان ما كان علينا أن نعرف بأن المشكل لم يكن بسيطاً ، وإن ثمة تقابلاً ، طبيعته الثنائية واضحة أمام الملاحظ الغربي ، كان بإمكانه أن يظهر في ثقافات بعيدة بصور ملتوية على نحو فريد .

---

(١) على شرف جاكوبسون . محاولات بمناسبة عيد ميلاده السبعين ، موتون ، لاهاي - باريس ، ١٩٦٧ ، ص ١١٦٣ - ١١٧٠ .

(\*) يختلف جنس الشمس والقمر من لغة إلى أخرى . فهما في بعض اللغات من جنس واحد ، مذكرين أو مؤنثين ، وفي بعضها الآخر من جنسين مختلفين ، الشمس من جنس مذكر والقمر من جنس مؤنث ، كما في الفرونية وغيرها ، أو العكس ، أي الشمس مؤنثة والقمر مذكر ، كما في العربية ولغات أخرى ، ونلفت نظر القارئ إلى أخذ هذه الناحية بعين الاعتبار . عندما ترد الشمس في هذا الفصل كإله مذكر ، أب أو زوج أو ابن . . . والقمر كإلهة مؤنثة ، زوجة أو أخت أو بنت . . . (م .)



ومن أجل الإحتفال بعيد ميلاد رومان جاكوبسون السبعين ،  
الذي يصادف على وجه التقريب مرور خمسة وعشرين عاماً على لقائنا ،  
نويت أن أجمع المعلومات المقتطفة ، دونما اختيار ، من مطالعة هذه  
المناقشات وذكرها . وهي تتعلق جميعها بثقافات أمريكية . ولكنها  
على الرغم من هذا الطابع الإقليمي ، ربما تحث الباحثين على أن يستأنفوا ،  
في منظور موسّع ، دراسة مشكل شغل بحق علماء الميتولوجيا في نهاية  
القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ولكنه أصبح منذ ذلك الحين ،  
على ما يبدو ، سياً منسياً .

ثمة لغات عديدة في الأمريكتين تسمى الشمس والقمر بكلمة واحدة .  
تلك هي حالة الأيروكية حيث يتضمن لفظ / gaä'gwā / في لهجة  
أونوزاغا ، و / Karakioa / في لهجة موهوك ، معنى الكوكبين ،  
ويكمّل بمحدّدة عند الحاجة / anda-Kāgagwā / . « نجم  
النهار » و / soa'-kāgagwā / ، « نجم الليل » . وتعمل لغات  
مجموعة ألغوكان ، الواسعة الانتشار ، بالطريقة ذاتها . فهكذا في  
بلاكفوت : / Kèsum / ، « شمس ، قمر » ؛ وفي مينوميني :  
/ kē'so / ، « شمس » ؛ / tipäke'so / ، « شمس الليل  
الماضي ، قمر » ؛ وفي مونتانيه : / cišekao-pišum / و  
/ tepeskau-pišum / وفي أراباهو / hīeīs / ، « نجم  
سماوي » ؛ وفي غروفانتر / hīsös / .

ويدل لفظ واحد على الشمس والقمر في السيمينول وهيشيتي  
وشوكتو وشيروكي . ويعبر الكوتينيه عن الكوكبين بـ / nata'ne-ki /  
والكلامات بـ / sâbas / . ويسمي الكينو القمر باسم يعني «شمس ليلية» .  
ويحمل القمر والشمس إسماءً واحداً في كثير من لغات أو لهجات



كاليفورنيا ، مثل : آشوماني ، ميدو الشماليين ، كاتو ، ويلاكي ،  
ميووك البحيرات ، وابو .

وفي أمريكا الجنوبية تتضمن بعض اللغات كالكاريب والتوبي  
لفظين متميزين عادة . وبالمقابل يرجح استعمال لفظ وحيد في قبائل  
لغة توكانو : / muhi-pun / في توكانو أووييس ، / evyâ /  
في كويبو . ويتوتو يسمون الشمس / hitoma / والقمر / hwibui /  
أو / manaidé - hitoma / ، « شمس باردة » . إذا كان شيشبا  
الهضبة الأنديية يملكون ألفاظاً متميزة / Zuhè / و / Chia / للشمس  
والقمر ، ويجعلوهما ذكراً وأنثى على التوالي ، فان كايابا السفوح  
الغربي يقولون / Pa,ta / و / popata / لكوكبين مذكرين ،  
ويستعمل وونانا الشوكو كلمة واحدة / edcau / ، « شمس . نهار ،  
قمر » .

وعلى الرغم من غنى معجم لغات جيه ، تؤلف معظم هذه اللغات  
اسمي القمر والشمس بدءاً من جذر واحد ، هنا / put- / ، / puol / .  
رتلجاً عدة لغات أراواك إلى هذه الطريقة ؛ هكذا ، للشمس والقمر  
على التوالي ، / Kamoi / و / kairi / في باليكور ، / Kamu /  
و / Kaier / في فايديانا ، / Kxami / و / Kwataua / في الكوستينو ،  
/ Kamai / و / Kaimaré / في الباريسي .

استعمال لفظ واحد للدلالة على الشمس والقمر ، أو ألفاظ مؤلفة  
من الجذر نفسه ، لاينطوي قطعاً على اختلاط الكوكبين موضوعياً  
وإسناد جنس واحد إليهما . يستطيع الأيروكوا ، في آن واحد ، تسمية  
الشمس والقمر بكلمة واحدة ، وتوليدهما على التوالي من رأس وجسد



امرأة مقطوعة الرأس ، أو العكس ؛ ومع ذلك يصورون الشمس مذكرة والقمر مؤنثاً ، على وفاق مع أساطير أخرى تشتق الشمس ، بوصفها نجماً ، من رأس مقطوع لرجل ينظم جسده التدفئة النهارية ، والقمر ، بوصفها نجماً ، من رأس مقطوع لامرأة ينظم جسدها التدفئة الليلية . وعليه ، فإن اللغة تجمع كواكب تميزها الميتولوجيا تمييزاً مزدوجاً : بما يتعلق بجنس الشخص الذي تسند هذه الكواكب أصلها منه . وبما يتعلق بجزء جسد هذا الشخص ، الأعلى أو الأسفل ، الذي يطابق الوظيفتين المختلفتين ، المنيرة والحرارية ، اللتين يباشرهما كل كوكب من جانبه .

في الواقع ، كثيراً ما يبدو هذا التمييز بين الوظيفتين الماضية والحرارية أهم من تمييز الكوكبين بالمعنى الصحيح للكلمة ، الأمر الذي يشرح على الأرجح تسميتهما ، بصفتيهما تلك ، بكلمة واحدة . رأينا في هذا الصدد أن لغات توكانو أمريكا الجنوبية تعمل بطريقة ابروكا والغونكان . غير أن كوبيو لا يضعون الشمس والقمر على مستوى واحد . فيقولون إن الشمس هي القمر الذي ينشر الضياء والحرارة في أثناء النهار . والنجم / ouyâ / بمظهره الشمس ليس له مفهوم مجسم . وبالمقابل ، يحتل القمر ، إله مذكر ، مركزاً عظيماً في التصورات الدينية .

كما أن وارو دلتا أورنيوك ، الذين يسمون الشمس والقمر بكلمتين مختلفتين ، لا يضعون هذين الكوكبين في صنف واحد . يرى الملاحظون أن كلمة / okohi / تدل على أشد لحظات النهار حرارة ، وتتعلق بقدرة الشمس الحرارية ، المتميزة من لمعانها . في الواقع يملك القمر والشمس معاً طاقة الإضاءة . ولكن الثانية تملك



وحدها طاقة التدفئة . إذاً ، لا يحول وجود اسم خاص دون تصور الشمس على أنها حال من أحوال القمر ، توضيح حالة مماثلة من حالاته . وينطوي مفهومها على تضمن أكبر ، ولكنه ينطوي على شمول أصغر . وهذا ما تعبر عنه ميتواوجيا وارو إذ تقول إن القمر « وعاء » الشمس .

وكذلك يسمي الشيرانتيه : وهم من جيه الهضبة الوسطى ، الشمس / bolu / والقمر / wa / ولكنهم يفضلون استعمال كلمة / sdakro / مكان اللفظ الأول ، وتعني « ضوء : حرارة شمسية » . وعلى الرغم من البعد الجغرافي . يملك إيموك — توبا الشاكو أفكاراً قريبة من أفكار كوييو على نحو بارز . فالقمر في الجماعتين ، إله مذكر ، مفرع بكارة العذاري ومسؤول عن الخيض . والاهتمام يتجه إليه على نحو خاص . أما الشمس / nâla / من الجنس المؤنث ، فلا تظهر إلا في مظهرين : / lidàga / . « مضيء » ، و / n : tap / ، « مدفأة » . ولا تختل الشمس مقاماً هاماً في تقاليد هؤلاء الهنود الأسطورية . ومما يدعو إلى الدهشة وجود حالات ينطبق فيها لفظ الشمس على الكوكب والنهار والفصل على السواء : / Kamu / ، « شمس ، نهار » في الفايديانا ؛ / dè'i / ، « شمس ، نهار » في الشاماكوكو ؛ / bari / ، « شمس ، نهار ، صيف » في كاشيناوا ؛ / antu / ، « شمس ، نهار . وقت » في آروكان . والأمثلة كثيرة . غير أن ويتو كاليفورنيا يعكسون نظرية الوارو من وجهين ، إذ يرون في القمر « أسفل بطن الشمس المنضض » .

إن سورارا شمال البرازيل . الذين يجعلون من التمر خالقهم . يشرحون مكان الشمس الثانوي في أساطيرهم . فيقولون أن كوكب



النهار وحيد في السماء ، فيما يتمتع كوكب الليل بصحبة نجوم لا تحصى . ونظراً لوعورة المنطقة تقدم القمم بتعددتها نوعاً من عوض أرضي للنجوم . ويأتي مكان هذه القمم بعد القمر مباشرة في تسلسل الآلهة ، وتقوم حياله بدور الوسطاء ، قبّل الشمس المتوحدة . والتقابل بين تعدد نجوم الليل ووحداية النجم النهاري ، المتواتر في أمريكا الإستوائية . موجود حتى لدى غواراني الجنوبيين الذين يؤلفون الكلمة الدالة على النجوم / yacitata / بدءاً من / yaci / ، « قمر » و / tata / ، « نار » .

ومع ذلك لم يكن عدد نجوم الليل ليحظى بمثل هذا الاعتبار لو لم يكن التقابل بينها وبين الليل على نحو أشد من التقابل بين الشمس والنهار . ففي حالة الليل ، يقترن حضور الكواكب أو غيابها بضوء نسبي أو بانعدام الضوء . فيما تحدد الشمس ، التي توافق النهار أكثر مما تقابله . درجات مختلفة من النور فقط ، حسبما تشرق أو تتوارى خالف الغيوم . إن موندوروكو الأمازون ، الذين يهتمون بهذا التفاوت في أساطيرهم ، يعزونه إلى وجود شمسيتين متميزتين ، شمس الصيف وشمس الشتاء ، ويعطون القمر ( كوكباً مؤنثاً ) بصورة ذات مغزى ، زوجة للشمس ( كوكب مذكر ) . وعليه يختلف التقابل الأساسي عن تقابلنا ؛ فلا يتعين موقعه بين إجرام سماوية بل بين عوامل جوية . فالقمر ، حسبما يكون مرئياً أو مخفياً ، يحدد في سجل الليل تقابل النور والظلمات على نحو أقوى مما تفعل الشمس في سجل النهار . لأنها تضيف حرارة وضوءاً فقط على حالة ضياء يؤكد واقعها « ضوء القمر » ، تقيض « الليل المظلم » ، حتى عند غيابها . صحيح أن الشمس ،



التابعة منطقياً للقمر ، تظهر بصورة اختبارية أشد نجوعاً . وكونهما من جنسين متميزين أمر يمكن أن يعبر بالتضمن عن هذا التقابل المزدوج . فالشمس مؤنثة والقمر مذكر ، عند دينيه - بو - دو - ليفر ، وداكوتا وميدو وألفونكان الأواسط ، وشيروكي وسيمينول وشيميلاموكوفي ، وتوبا الذين نملك مع ذلك بصددهم معاهمات متناقضة ؛ وترجح العلاقة المعاكسة عند ميكماك ومنيوميني وبلاكفوت وشيبشا وسكان بيرو القدماء وآروكان وأونا وياهوكان . ومع ذلك نلاحظ ، في أيديولوجية شعوب عديدة ، أن جنس الكوكبين يبدو غير مستقر حسبما نبحث اللغة ( عندما تُسمَّى الجنسين ) أو الطقوس أو الأساطير ، وبما يتعلق بالأساطير نفسها ، تبعاً لطابعها الشعبي أو العلمي . وهكذا تحافظ بعض أساطير أراباهو الباطنية تقريباً عن صفة الشمس المذكورة ، ولكنها تصف القمر تارة في مظهر رجل ( أخ الشمس الأصغر ) ، وطوراً في مظهر امرأة يمكن أن يكون عندئذ زوجة الشمس أو جدة الإبن الذي لتحه القمر عندما كان شخصاً مذكراً . وعند غير هؤلاء . يتغير جنس الأسماء حسبما تكون مقدسة أو مدنسة .

في نص أسطورة واحدة ، يميز هنود تومبسون الشمس الإلهية ، التي هي ذكر ، من الشمس المرئية ، بنت السابقة والتي تبحث عن أبيها من الشرق إلى الغرب في أثناء مسارها اليومي . ولاريب في أن مزيداً من الاستقصاء يظهر أن الجنس قلما يعبر بمعناه العام عن الكواكب بصورة مطلقة . أشرت إلى قابلية الشمس والقمر للاستبدال تبعاً للتقابلات الأساسية التي يسمحان بالدلالة عليها : نور / ظلمات ، نور قوي / ضعيف . حرارة / برودة ، إلخ . ويبدو أيضاً أن الجنس المسند إلى



كل منهما يقبل الإبدال بمقتضى الوظائف التي تقع على عاتق كل كوكب ،  
في سياق أسطوري أو طقوسي خاص .

عند اختلاف جنسي الشمس والقمعر ، قد يكونان نسيبين أو غير  
نسيبين ، وفي الحالة الأولى . أختاً وأختاً ، زوجاً وزوجة ، أو مرتبطين  
بالعلاقين معاً ، كما يجري في اسطورة سفاح الشمس والقمر التي  
يؤكدها العالم الحديد من طرفه إلى طرفه . هذه الأسطورة تفترض  
القمعر مذكراً والشمس مؤنثة . نظراً لأن نهجها الأكثر شيوعاً يقوم  
على شرح بقع القمر بالعلامات التي لطخت بها فتاة وجه حبيبها المجهول .  
الذي يزورها ليلاً . للتعرف عليه . سكان البيرو هم وخدمهم الذين  
أقروا ، على ما يبدو . شرعية سفاح المحارم المشار إليه ، إلى جانب  
عكس جنس القرينين . ولو أن أساطير كلامات وساليش الهضبة ،  
من جهة ، وأساطير قبائل عديدة في جنوب كاليفورنيا . من جهة  
ثانية . تقدم على الأقل مخطط الحل نفسه .

ليمان — نيتشه . الذي عكف على هذه المسألة مراراً ، يشدد  
على أن صيغة الزواج بين شمس مذكرة وقمر مؤنث تتوزع في أمريكا  
الجنوبية توزيعاً أندياً ، من كومانا فنزويلا إلى أرض النار مروراً  
بشيبشا وأنكا وآروكان ، وتنتشر بصورة سرية تقريباً بين شاكو ،  
بناء على معلومات قديمة حول ميتونوجيا توبا . وأشار في الوقت نفسه  
إلى وجود محور آخر ، عرضاني على السابق ، يتوزع عليه عدد من  
الأساطير ، الشمس والقمر فيها أخوان ، أكبر وأصغر على التوالي .

أو أهملنا قبائل غويانا والأمازون ( كاريب ، توكونا ) حيث  
لا يتسم الديوسكوران بسمه كوكبية متميزة ، لكشفت هذه المنظومة  
الأسطورية عن توزيع يستمر عملياً من جيه الهضبة الشرقية والوسطى



إلى بونيشيه البامبا ، مروراً بقبائل كسانغو وباكيرى وبورورو وتونى غوارانى الجنوبيين . ولقد أشرنا إلى ظهورها ثانية فى كولومبيا وخط الإستواء وعلى سفح الجبال الأنديّة الغربى . فالتقابل بين الشمس والقمر لا يظهر بالجنس المذكور أو المؤنث لكل كوكب ، بل بعمرهما المتفاوت ، ولو كانا توأمين . ولاسيما بمواهبهما الطبيعىة : كوكب الشمس رزين وحكيم وفعّال ؛ فيما يتصرف أخوه القمر تصرفاً طائشاً ويرتكب شتى أنواع الأخطاء الكبيرة القتالة فى الغالب ، التى يقع على عاتق الأخ الأكبر أمر إصلاحها

إن ثروة جيه من الألفاظ الدالة على الشمس والقمر ، بعضها مدنس وبعضها مقدس ، تلك تتضمن معنى المظاهر الجوى وهذه تدل على الشخصيات الإلهية ، قد تعكس اتجاهات وسطاً بين المحور « الأخوي » والمحور « الزواجى » ، أو على الأصح ، بين منطقة المحور « الأخوي » التى تتطلب من حيث المبدأ أسماء متميزة لكل ديوسكور ، وشمال غرب الأمازون حيث يرجح اختلاط الشمس والقمر تحت اسم واحد ، حتى ولو أن الشمس لا ترتد إلى مجرد صيغة للقمر . فى الواقع ، إذا كانت قبيلتا كسانجو وبورورو ، جيران جيه القريين ، تستعملان أسماء متميزة تماماً : / Kéri / و / Kami / ، / méri / و / ani / ، إلخ . فان جيه يؤلفون أحياناً هذه الأسماء من الجذر نفسه : / pud / و / pudléré / عند كراهو ، و / puduvri / عند تامبيرى ، / mbudti / و / mbuduvriri / عند آينايه .

لولا هذا المثال ومثال كايابا ، لكننا أميل إلى القول إن بعض الشعوب المتجاورة جغرافياً تعالج تقابل الشمس والقمر بطريقتين : إما



إنها تنسب للكوكبين جنسين أو درجتَي واقع مختلفتين . ولو أن الكلمات الدالة عليهما واحدة ، وإما أنها تنسب لهما جنساً واحداً ، ولكن باعطائهما عندئذ أسماء وصفات مختلفة . قد يكون التقابل : في الحالة الأولى ، مادياً . وفي الحالة الثانية معنوياً .

تبدو الصيغة أكثر بساطة ، وتكذبها بعض الأمثلة ، في الشمال والجنوب على السواء ، ومع ذلك نود بحثها بالتفصيل لنرى ما إذا كانت تتعلق بحالات خاصة . في الواقع ، المحور « الأخوي » موجود في أمريكا الشمالية حيث يعرض ، بغض النظر عن التقطيع التقليدي للاختصاصيين الذين يجادلون في تجانس الأمثلة ، توزيعاً تقريبياً شمال - غرب - جنوب - شرق من ساليش في الهضبة إلى آراباهو مروراً بغرو فانتر وكراو وهيداتسا وشاين . وفي نصف الكرة الشمالي أيضاً ، يقطع المحور « الأخوي » محور اختلاط الأسماء ، ولعل وضع شاين وغرو فانتر وآراباهو ، الذين هم جميعاً من الألفونكان الأوسط ، يعرض من وجهة نظر شكلية نوعاً من المماثلة مع وضع جيه . هكذا ، في آراباهو ، / hicinieie / ، « شمس » ، و / bi'gueie / ، « قمر » وذلك بادغام / bi'ga / ، « ليل » و / hieie / ، « نجم » . بما أن جيه وألفونكان يعتبرون الشمس والقمر أخوين ، فإن متطلبات اللغة ومتطلبات الأسطورة تمارس في اتجاهين مختلفين ، اللغة ميالة إلى خلط لفظين في المعجم ، تضعها الأسطورة في زوج ، الأمر الذي يضطرها إلى تمييزهما .

إذاً ، تثبت جميع البيانات السابقة عدم وجود تطابق آلي بين التقابلات اللغوية والتقابلات التي تظهر بطرق أخرى : في المعتمدات



الدينية أو الطقوس أو الأساطير أو الحكايات . إن التباين بين الجنسين في النحو لا يعكس التباين ذاته على الصعيد الدلالي ، وقد يناقضه أيضاً . وأكثر من ذلك : فقد يتفق أن بعض ضروب التباين الدلالية ، المتواترة على عدة أصعدة ، تتناقض فيما بينها . ومع ذلك لو تخلينا عن مهمة الحصول المستحيلة ، في كل حالة خاصة ، على ترابط دقيق بين جميع الأصعدة ، واكتفينا باتخاذ منظور من عل بصدد واقعات متنافرة لم نبحث منها سوى عدد قليل بالقياس إلى جميع الواقعات التي يجب إحصاؤها لاستخلاص نتائج عامة ، لبرز مخطط رسم اختزالي ، صالح لتوجيه استقصاء أكثر كمالاً . وهذا الرسم الإختزالي يرجع الحلول التي يعتمدها كل مجتمع ( وقد توجد في المجتمع حلول عديدة للشيء الواحد ) إلى أجوبة مثيراتها سلسلة من القضايا العنادية . إما أن الكوكبين متميزان وإما أنهما غير متميزين . فإذا كانا غير متميزين تكون الشمس صيغة للقمر أو أن القمر صيغة للشمس . وإذا كانا متميزين يكون الاختلاف جنسياً أو غير جنسي . فإذا كان جنسياً ، يجعل الشمس ذكراً والقمر أنثى أو العكس ، وفي كل حالة يمكن أن يكونا زوجاً وزوجة ، أخاً واختاً ، أو الأمرين معاً . وإذا كان الاختلاف غير جنسي يمكن أن يكونا امرأتين أو رجلين ، ويتقابلان عندئذ بالطبع أو القدرة . ويتضاءل هذا التقابل الأخير أحياناً لدرجة أن أحد الشقيقتين يفقد فرديته ويصبح ضرباً من الصنوف . وفي هذه الحالة ، تحيل القضية العنادية الأخيرة إلى الأولى مبينة أن المنظومة مغلقة من الناحية النظرية على الأقل . وتبرز هذه الخاصة جيداً بصورة خاصة في قبائل نهر كولومبيا وحتى كاليفورنيا . فحسب الجماعات وأحياناً من أسطورة



لأخرى للجماعة الواحدة ، يكون الكوكبان أمرأتين أو رجلين متباينين بعنف ، أو أحدهما بديل شاحب للآخر .

واضح أن هناك بعض الإنتقالات . وهي لاتناقض الرسم الإختزالي بل تساعد على ترتيب عناصره في مجموعات . وهكذا يدخل إبابو كوكفا بين صيغة الأخوين وصيغة الشقيقتين مرتكبي سفاح المحارم ، صيغة سفاح محارم لوطي وخائب ، وهو اختيار يرغم توبي غوارني الجنوبيين ، الذين يشكل إبابو كوكفا جزءاً منهم ، على أن يحولوا نحو عمة محاولات إغراء القمر للجنس الآخر ، محاولات يشرح بها أفراد قبيلة ميبيا ، وهم أيضاً من غواراني ، أصل بقع الكوكب . فالمرء يرصد إذن نقطة تقاطع محوري في منطقة محدودة . ويلاحظ نقطة تقاطع أخرى في حوض نهر كولومبيا . وإنه لذو مغزى أن تنتهي الأساطير هنا وهناك بمبادلة الأدوار بين شمس ليليه في بادئ الأمر ، وقمر نهاري في بادئ الأمر . ولكن أواره كان يوشك أن يمحق الأرض .

وفي مكان آخر ، تدور العلاقة الأخوية على مدارها وتصبح علاقة زوج أخت وأخ زوجة ، علاقة خال وابن أخت ، وحتى أب وابن . وعندئذ تنتقل من أفقية إلى عمودية . إن المنظومة ، أي منظومة . تتطور وتنظم تحت تأثير منظومة مجاورة ، كما لو أنها تتعرض لحاذيتها عن بعد . فكل منظومته تابعة بمعنى من المعاني للمنظومات الأخرى كافة . ولكي نحاول المرء فهمها ، لابد له من إدراكها إجمالياً وفي علاقات تبعيتها المتبادلة .

نظراً لإنتشار أسطورة سفاح الأشقاء في بلاد الأمريكتين وحتى



إلى أبعد من ذلك ، يبدو من الطبيعي اعتمادها على أنها محور إسناد .  
في الواقع ، إن اتجاه المحور في المكان وبنية الأسطورة المنطقية يجعلان  
الأسطورة ، بوساطة التغيرات المعكوسة ، أقدر على توليد الصيغة  
الأخوية والصيغة الزوجية من أي من هاتين الصيغتين على توليد اتجاه  
المحور أو بنية الأسطورة . ففي كل مكان في أمريكا ، يطرح الفكر  
الأسطوري مسألة تناوب النهار والليل المنتظم ، التي تستتبع بقاء الكوكبين  
على مسافة معقولة ؛ ذلك أن قربهما أو بعدهما المفرطين قد يسببان  
إما نهاراً طويلاً وإما ليلاً طويلاً تثير خطره أساطير أخرى . في أسطورة  
سفاح الشقيقتين ، تظهر الدورية اليومية على أنها مركبة للقوى الممارسة  
في اتجاه معاكس والتي تتوازن : نزعة الشقيقتين السفاحية تقرّبهما ،  
والإستنكار الجماعي يبعدهما منفصلين . ومن جانبي هذا الوضع العارض ،  
تستطيع الأسطورة باو غ حالتين من القصور الذاتي : إما بالغاء تضاد  
الحسنين بالصيغة الأخوية ، وإما بالغاء علاقة القرابة بالصيغة الزوجية .  
ولكن التكاملية المادية ، في الحالة الأولى ، تترك المكان للتمامية (\*)  
المعنوية ؛ وفي الحالة الثانية ، ينعكس قطبا التكاملية المادية . وعلى ذلك ،  
لا يتغلب التحول الأسطوري على التناقض في محور إلاّ ليعجده في محور  
آخر ، وعدد الوسطاء يزداد في كل محاولة توسط .

إذاً ، لا يكفي النموذج الثنائي الذي وضعنا خطوطه الأولى . ذلك  
أنه يسمح بتحديد قيم تتسم بطابع حدّي تحديداً تجريبياً ، ولكنه  
لا يسمح بترجمة خصائص مشخصة وقياس درجات القرابة . وللوصول  
إلى ذلك ، يلزم وضع نموذج قياسي حيث ينضوي وضعاً الأسطورة  
الإبتدائي والنهائي في حيز ذي عدة أبعاد . كل بعد منها يقدم وسيطاً



تتنظم على طوله ، بأنسب الطرق ، تغيرات وظيفة دلالية واحدة .  
بعبارات المسافة ، قد يكون الكوكبان مقترنين ، متجاورين ، على مسافة  
معينة ، متباعدين ، أو منفصلين . وبعبارات الجنس ، قد يكونان  
مذكرين ، رجل وامرأة أو خنثيين ، امرأة ورجل ، مؤنثين . وبعباير  
الأنواع المحددة على نحو آخر : شيئين ماديين ، حيوانين ، بشريين ،  
ظاهرتين جويتين ، نجمين ، كوكبين ، خالقين . وبما يتعلق بالصللات  
العائلية : قريبين ، شقيقين ، نسيين ، حليفين ، أجنبيين . بما أنه ليس  
من الثابت أن الكوكبين ينتميان إلى جنس واحد في بداية الأمر ، فثمة  
وسيط خامس سيعبر عن تجانسهما وتباينهما النسيين ، ووسيط سادس  
سيعبر عن التغيرات بعكس اتجاه التزامن والتزامن ، حسبما يحتفظ  
كل حدّ بطبيعته الأولى حتى النهاية أو بغيرها في أثناء الحكاية .

لنوضح المنهج بمثال . أسطورة مخرب أعشاش الطيور الشيرانتية ،  
المدروسة في **النبيء والمطبوخ** ( ص ٨١ — ٨٤ ) يمكن ترميزها بكلمتي :  
شمسي وقمري ، نظراً لإنتماء البطلين إلى وحدتين اجتماعيتين متكاملتين  
ومتعارضتين ، كل منهما مرتبطة بواحد من الكوكبين . نقول إذن  
إن شخصيتي هذه الأسطورة اللتين تجسدان الشمس والقمر هما :  
(١) منفصلتان ؛ (٢) مذكرتان ؛ (٣) نسيبتان ؛ (٤) بشريتان . وبما  
أنهما تبقيان كذلك في الأسطورة كلها ، يكون الزوج متجانساً ومتزامناً ،  
غير أن البطلين في أسطورة سفاح الشمس والقمر ، هما : (١) منفصلان ؛  
(٢) امرأة ورجل ؛ (٣) شقيقان ؛ (٤) سماويان . الأخ والأخت ،  
البشريان في أول الأمر ، يتحولان في آن واحد إلى جرمين سماويين ؛  
فالزوج إذن متجانس في التزامن . ولكنه متنافر في التزامن ، إذا كان  
القمر والشمس ، مثلاً يحدث أحياناً ، مختلفين دائماً .



عندما لا يتطلب النموذج سوى ثلاثة وسطاء ، يمكن تمثيل كل أسطورة بمسار يحدد أصوله وعزومه المتعاقبة عدد واحد من الإحداثيات . وعندئذ تتسنى مقارنة المسافات الدلالية بين هذه المسارات ذات العلاقة بالجغرافيا والتاريخ ، أملاً في دمج الجوانب الثلاثة . ولكننا ذكرنا ستة وسطاء وقد يزيد تقدم البحث هذا العدد . وعلى الرغم من تعقّد المنهج الذي يستبعد إمكان معالجة المشكل بطرق بيانية ، فإنه يقدم على الأقل قيمة حدسية . ومجرد وضع خطوطه الأولى يكفي للاقتناع بأن الأساطير لا تجعل من جنس الكوكبين مسألة منفردة . فهي تتركب المفاهيم المتعاقبة بها ، مع كثير غيرها ، بغض النظر عن مصدرها الإختباري . ويمكن أن نقول عن الشمس والقمر الشيء نفسه الذي نقوله عن موجودات طبيعية لا تخصّ يستعملها الفكر الأسطوري : إنه لا يحاول إعطاءها معنى ، بل يعبر بها عن نفسه .

\* \* \*







## المفصل الثاني عشر

### اللفظور في الثقافة

بصدد كتاب واسون<sup>(١)</sup>

من المعلوم أن أناشيد R.g keda تخصص مكاناً رفيعاً لنبته مسكرة ، هي السوما ، كان الكهنة يشربون عصيرها المصفى ، والممزوج بالحليب أو اللبن ، خلال الطقوس ، ولا سيما المكافون بتمثيل شخصية الإله أندرا وحوزيته فايو . كما عرف قدماء الايرانيين شراباً مسكراً سمي هاووما في الآفيسا ، كان ولا شك كالسوما . وقد وضع العلماء المتخصصون بالحضارات الهندية ، منذ القرن الثامن عشر ، فرضيات مختلفة حول هوية هذه النبتة ، تتميز بطابعها الاعتباطي ، عندما لم تكن ملفقة بالمعلومات المتوفرة . في الواقع ، اضمحل سر السوما ، ان لم نقل عبادته ، بعد العهد الفيدي ، ولا تذكر النصوص اللاحقة سوى انواع باديلة Ephedra ، Sarcostemma ، Periploca يستطيع علماء

---

(١) الإنسان ، المجلة الفرنسية للأنثروبولوجيا ، مجلد ١٠ ، ع ١ ، ١٩٧٠ ،



النبات تعيين هويتها ، ولكن دورها على أنها بديلات صريحة يستبعد امكان ترشيحها لتمثيل النبتة الاصلية . كما لا يمكن ان يكون السوما مشروباً مخمراً أو كحولاً . فقد كان الآريون في العصر الفيدي يجهاون التقطير : هذا الاكتشاف الوسيط ! ويقابلون مقابلة تامة بين السوما الذي يتصورونه مذكراً . وبين المشروبات المخمرة التي لا يجهلونها . وانما يعتبرونها مؤنثة ، وتسميها النصوص النيدية باسم مختلف هو sūrā .

في كتاب يعتبر كترأ مرجعياً بجمال ورقه المطبوع طبعاً مائياً وجودة طباعته وتزيينه بالرسوم وعدد نسخه المحدود ( السوما ، فطر الخلود الالهي ، نيويورك ، ١٩٦٨ ) ، يضع واسن فرضية ثورية عن طبيعة السوما ، وتمضي النتائج المترتبة عليها بعيداً جداً بحيث لا يستطيع الاتنواوجيون ترك مهمة نشرها للمختصين بالحضارات الهندية . السوما . في رأي المؤلف ، هو الأمانيت قاتل الذباب أو الفطر البرتقالي الكاذب . المعروف جيداً في فرنسا حتى من جامعي الفطور ، وكانت معظم الشعوب الآسيوية القديمة : كامشاوال أو إيتلمن ، والكوريك ، والشوكشي ، واليوكاغير ، منذ القرن الثامن عشر ، تصنع منه شراباً طقوسياً وتكرس له أحياناً عبادة حقيقية بسبب خصائصه التي تثير الهلوسة .

لقد لفتت اعمال السيد روجيه هايم الانتباه ، في فرنسا وفي العالم . الى الفطور المثيرة للهلوسة ، التي اكتشف واسون ثانياً اهميتها ودورها عند هنود المكسيك . كانت المصادر القديمة تشير الى استعمالها اشارة غامضة ، وكان واسن صاحب الفضل العظيم في العثور على استعمال هذه الفطور المتنوعة وعبادتها ، المستمرين عند بعض الجماعات الالهية ،



وإنما بلا علاقة مع أمانيت العالم القديم . الموجود مع ذلك في مناطق عديدة من العالم الجديد .

في عام ١٩٥٧ ، نشر واسون والمرحومة زوجته ، التي ماتت بعد ذلك بقليل ، كتاباً في مجلدين : الفطور ، روسيا والتاريخ ، يشرون باعلان اهميته للجمهور الفرنسي (١) ، لأنه كان يفتح لباحثنا مجالاً جديداً وخصيماً ، هو مجال علم الفطور التكنولوجي . روى واسون ، وهو من أصل انجاءو ساكسوني ، كيف أنه لاحظ وزوجته ذات الاصل الروسي ، في أثناء قيامهما بُعيد زواجهما ، بترهة في جبال كاتسكيل تناقض موقفيهما من الفطور : كان هو يجهلها أو يخشاها وكانت هي تحبها . ومنذ هذه الملاحظة ، التافهة في الظاهر ، بدأ الزوجان استقصاء طويلاً كشف لهما الطبيعة الانفعالية لردود الفعل التي تلاحظ لدى مختلف الشعوب أو المجموعات الثقافية : ازاء الفطور . وتراوح ردود الفعل تلك من نفور الشعوب الجرمانية او الساتية نفوراً حقيقياً الى الحماسة الممجدة لدى السلافيين والقسم الاعظم ، من حوض البحر الابيض المتوسط . وبالاستناد الى ذلك ميّز واسن وزوجته ، وهو أول تمييز من نوعه ، بين الشعوب صديقة الفطور والشعوب عدوة الفطور : وقد تحققت مؤخراً من ملائمة هذا التمييز في ظروف ممتعة : اسمحوا لي بروايتها ، في اثناء عشاء ، دار الحديث حول الفطور ، فأوجزت أمام المدعويين فرضية واسون المتعلقة بالسوما ، محيلاً على تمييزه الذي اشتهر منذ ذلك الحين . فانبرى زميل بريطاني الى الرد بشيء من القسوة وجزم باستحالة تحديد اختلافات بين الشعوب على هذه الدرجة من العمق : وعلل قلّة اهتمام الانجليز بالفطور بخلوّ

---

(١) « قل لي أية فطور . . . » ، اكسبريس ، ١٠ نيسان ١٩٥٨ .



بلادهم منها تقريباً . فكان محدثي يقدم على هذا النحو برهاناً كاملاً  
على عداوته الوطنية للفطور ، ذلك أن في إنجلترا ، بالطبع ، من الفطور  
متمتد ما هو موجود في غيرها ، ان لم يكن أكثر .

ولكن ، كيف نشرح هذه المواقف المختلفة ، المحاطة دائماً بهالة  
من السر ، والتي مازالت تثير لديناردود فعل عاطفية ، ايجابية أو سلبية ؟  
لقد افترض واسون وزوجته ، منذ ١٩٥٧ ، بقاءها آثاراً من عبادة  
قديمة للفطور ، مؤيدة بالمعتقدات الشعبية وأصل الاسماء الدالة هنا  
وهناك على بعض الأنواع . وفي كل مكان في العالم تقريباً ، تقترن هذه  
الآثار إما بالرعد والصاعقة وإما بالشيطان أو الجنون . ولعل مواقفنا  
من الفطور تعكس هكذا تقاليد قديمة جداً ، ترقى على الأرجح الى  
عصر الحجر المصقول ، أو العصر الحجري القديم ، كبتها الغزوات  
السامية والجرمانية أولاً في مكان وقوع هذه الغزوات أو ممارسة نفوذها ،  
ثم كبتها المسيحية في اوروبا كلها وانما بنجاح متفاوت . وبالإضافة  
الى المعتقدات المنتشرة والعادات ، فان عبادات قدماء الاسيويين في  
سيبيريا الشرقية ، وعبادات هنود المكسيك تستمر شواهد معزولة ،  
دون وجود علاقة محتمة بينها ، كما يظن واسون ، ولنا عودة الى هذه  
النقطة . وثمة معلومات تشير الى انتشار عبادة الفطور في اوروبا ، حتى  
زمن متأخر نسبياً . وقد تكون أكثر انتشاراً أيضاً ، لو صح أن الفطور  
كانت قد انتقلت ، كما يؤكد المؤلف في كتابه الأخير ، الى الهند  
بواسطة الآريين ، الذين يرجع أصلهم الى أوراسيا ، في منطقة من المناطق  
الواقعة بين الهند وسيبيريا . فقد كانوا . في اقامتهم البدائية اذن ، أقرب  
الى غابات السندر والصنوبريات ، الاشجار الوحيدة التي تتيح تكاثر



الفطر البرتقالي الكاذب ، هذا إذا لم تكن اقامتهم على حدود هذه الغابات .

يستند واسون ، في صياغة فرضيته : الى اعتبارات سلبية في بادىء الأمر . فلا يمكن لاي من الانواع النباتية المقترحة أن تحل محل السوما على نحو جدي . وبرهنته على هذه النقطة . المعززة ببحت تاريخي ونقدي أعدته له السيدة أوفلاهيرتي وادرج في كتابه : تبدو قاطعة . ومن جهة ثانية ، إن النصوص الفيدية ، التي تطنب جدا بالسوما ، والتي تغالي في استعمال الاستعارات لوصف هذه النبتة . لاتنضمن أية اشارة الى جذورها واوراقها وزهرها وبذورها ، ولا الى زراعتها . وبالمقابل ، قيل مراراً أن السوما يأتي من الجبال العليا ، ربما جبال هندو - كوش أو هيمالايا حيث ينمو شجر السندر والصنوبريات على ارتفاع ٢٥٠٠ إلى ٥٥٠٠ م تقريباً . وهذه المعطيات تستبعد المرشحات الممكنة . باستثناء الامانيت قاتل الذباب الذي عرفه الآريون على الأرجح في مثير اسلافهم وتزودوا به ، بعد غزو الهند ، بشكل مخفف ، من الشعوب الهمجية والمعادية التي كانت تقيم في الجبال الشمالية . وتشير نصوص الاناشيد عديدة الى وجوب اضافة الماء ثانية الى السوما قبل تحضيره .

ثمة اصناف عديدة من الفطر البرتقالي الكاذب ، تتدرج ألوانها من الأحمر الساطع الى الأصفر الذهبي . وتستعمل الـ R.g, keda في وصف السوما باستمرار النعت hari الذي يغطي تشكيلة الالوان المشار إليها ، وتُفضل البديلات ذات الألوان الحمراء . وتتفق الاناشيد الفيدية مع المعتمدات الشعبية المؤكدة ، فيما يتعلق بالفطور ، فتعتبر السوما ابن الرعد أو الصاعقة . وعندما نتفحص مختلف مراحل نمو الامانيت ومختلف المظاهر التي يظهر فيها ، تكتسب جميع استعارات



الـ R.g. Keda . أو التي نعتبرها كذلك ، قيمة لفظية ووصفية .  
ذلك أن الامانيت ليس نبتة من النباتات بل هو هذا الفطر الذي تتسنى  
مقارنته بقرص الشمس الأحمر أو تشبيهه بـ Agni ، النار ، الذي يمكن  
القول عنه إنه « يدع لونه ينضج عندما يغادر غلافه » ( المكون ، كما  
هو معلوم ، من غلالة بيضاء . تبقع اجزاؤها قبعته زمناً طويلاً ) ؛  
وإنه « يصنع من الحليب لباس ابته » ؛ وإنه « يظهر نهاراً بلون النار  
وليلاً بلون الفضة » ؛ وإن « قشرته من ثور ولباسه من خروف » ؛  
وإنه « العين الوحيدة » و « دعامة السماء » و « سرّة العالم » ؛ وإنه  
« بليريناته الألف يفوز بالصيت القوي » ؛ الخ . إذا لم يكن السوما  
فطراً فكيف يتسنى تشبيهه بضرع وحلمة صورتين تتضحان عندما  
نمكر بالقبعة الممتلئة والقدم المتورمة في قاعدة هذا الغاريتون ؟ وعلى  
النحو الذي يتصف بأنه أكثر ما يكون براعة واقناعاً للقارئ . مثل واسون  
كل صورة من هذه الصور برسم ملون يوضح جانباً من جوانب الامانيت  
قاتل الذباب . ويؤكد التوافق ، الغريب أحياناً ، مع الصور البيانية  
التي اتجه الظن الى أن الاناشيد القديمة كانت تاجاً إليها .

وما قد يسمى « الحجة الدبوس » في كتاب واسون ، يبدو كذلك  
أكثر مدعاة للقلق . ورد في الـ R.g keda مقاطع غامضة كثيرة ،  
استقطب احدها اهتمام الاختصاصيين . والمقصود جملة في البيت الرابع  
من النشيد التاسع ، ٧٤ ، يترجمها رينو كما يلي : « إن السادة اصحاب  
المثانات الملأى يبولون السوما المندفع » و يترجمها واسون بطريقة أكثر  
ركاكة : « إن الاشخاص المنفخين يبولون السوما الذي يسيل » ( ص ٢٩ )  
ما الذي يمكن أن يعنيه ذلك ، إلا أن يكون بول آكل الامانيت ، كما  
أشار جميع الملاحظين في سيبيريا الشرقية ، كان على قدر كبير من القيمة ؟



فاذا شرب البول شخص ثانوي أو المسمم ذاته : فانه يحدث أو يجدد  
النشوة ذاتها التي يسببها ادخال الفطر الطازج ، أو المجفف غالباً ، في  
المعدة . وهناك ما هو أكثر من ذلك : إن الوثائق الاتنوغرافية ، المتعلقة بقدماء  
الاسيويين ، تحمل على الظن بأن هذا البول كان يمكن تفضيله على المادة  
الاولية ، لأنه أقوى . على قول بعضهم ، أو لأن المركبات الكيميائية ،  
الماثلة في الفطر والمسؤولة عن العوارض البغيضة ، على قول بعضهم  
الآخرين ، تزول خلال مرورها في الجسم ، فيما تبقى القلويات التي  
تثير الحموضة . فاذاً : كان اهالي سيرييا يمارسون اسلوب استهلاك  
متميزتين : إما الفطر نفسه . وإما البول المفرغ من شخص ثمل . وعليه .  
تذكر النصوص الفيدية مراراً . وجود السوما بشكلين ( IX ، ٦٦ ، آيات  
٢ ، ٣ ، ٥ ، ؛ واسون : ٢٥ - ٢٧ ) . وتدين الآفيسا ( ٤٨ : ١٠ ) ،  
في نص غامض برأي واسون الا إذا تم اعتماد التفسير المقترح ، « الذين  
يستسلمون لخداع الكهنة ببول النشوة » . كما يذكر المؤلف مشهداً  
من ما هاباراتا ( اسفا ميذا بارفان . ١٤ - ٥٤ . ١٢ - ٣٥ ) ينعم الاله  
كرشنا خلالها على محميته ، عوضاً عن الشراب ، ببول منبوذ يتضح  
أنه انلرا ، وأن البول ذاته شراب خلود .

وليس أقل ترابطاً مع هذه التفسير ما ذكرته النصوص الفيدية من  
وجود ثلاث مصافي متعاقبة تستخدم في تحضير السوما . كانت المصفاة  
الثانية ، المتنوعة من الصوف ، شيئاً تقنياً ، على ما يبدو ، ولا يطرح  
أية مشكلة . غير أن المصفاة الاولى ، الشبيهة بعربة سماوية تجتازها  
اشعة الشمس . لا يمكن ان تطابق الا الفطر ذاته : تشبه نبتة السوما  
غالباً بالنار والشمس . ويظهر الفطر القوي . الذي تبقى قبعته الحمراء  
الساطعة موشاة بقطع من الغلالة على مسافات منتظمة في مظهر معرق



يذكر بمصفاة . وأما المصفاة الثالثة ، فيبقى دورها وطبيعتها غامضين باستثناء مايتعلق بالتعرف فيها على جسم المستهلك بالذات - وهو ، والحالة هذه - الكاهن الذي يجسد اندرا - الذي يمر السوما خلاله ليصفو ويتدفق بشكل بول . والواقع أن عدداً من الآيات - يسم بسير السوما في معدة الإله وبطنه وامعائه ( ١ ) .

ينتج من ذلك كله : على ما يبدو ، أن الهنود الآريين . الذين ادمنوا استهلاك الفطر البرتقالي الكاذب استهلاكاً طقوسياً في مساكنهم البدائية ، حاولوا ، بعد دخولهم الى الهند ، الاحتفاظ ببعض مصادر التموين عن طريق الحصول على الفطر المجفف من شعوب الجبل المتوحشة ؛ ولما حيل بينهم وبين هذه المصادر طوال فترة كبيرة ، حافظوا على العبادة التقليدية ، على الأرجح . بفضل نباتات بديلة ناجعة تقريباً يصفها الادب البراهماني ويناقشها . ثم زالت العبادة القديمة تماماً . وإذ أصبح الهنوس اعداء الفطور ، راحوا يخلطون مجموع الفطور غير الصالحة للأكل تحت اللفظة المحقرة : « بول كلب » . وبالمقابل بقي الشيخ والمسلمون ، سكان البنجاب وكشمير والمناطق الشمالية الغربية ، أي المناطق الاولى التي احتلها الآريون ، من اصدقاء الفطور ، ويُعثر وراء الحدود الجغرافية أو الثقافية للهندوسية على بعض آثار العبادة القديمة ، وعلى الأرجح في الصين ، التي دخل اليها تقليد « لينغ

---

(١) في منشور حديث ( « السوما والفاريقون الكاذب . رد واسون على الأستاذ برو » ) ، دراسات اتنولوجية - فطريات ، ع ٢ ، متحف النبات في جامعة هارفارد ، كمبريدج ، ت ١٩٧٢ ، ٢ ) تفضل السيد واسون بذكر الجملتين الأخيرتين من هذه الفقرة تأييداً لقضيته . ولكنني ، كما في ما يتقدم ، وقبل الشروع في المناقشة ، كنت أحاول هنا فقط أن أكون لسان حاله .



شبه « : « فطر الخلود » : من الهند ، بحسب واسون ، وتجسد في القرن الأول قبل الميلاد بصورة طارئة في « السُّمِّيَّة الملمعة » \* وقلدته الايقنة بعد ذلك تقليداً أميناً . وربما أيضاً بواسطة الفرس ، عند المانويين الذين يتهمهم سان اوغستان ، وقد شاركهم معتقداتهم لفترة ، بأنهم من هواة الفطور ؛ اتهام يعثر عليه بعد ذلك بعدة قرون ، في قول اديب صيني ضد ملّة مانوية مهاجرة . كما ينكر النص المشار اليه على الملّة قيامها باستخدام الفطور الحمراء والبول البشري على الارجح ، كماء شعائري . ويلاحظ واسون بهذا الصدد أن مجوس منطقة بومباي ، المؤمنين بديانة زرادشت ، يشربون بول الثور بطريقة رمزية .

يستند المؤلف مراراً الى هذا الموقف الايجابي من البول المناقض جداً لموقفنا الذي يشبّهه ببراز ، ليري فيه اثراً من المجموعة الدينية المتمحورة حول الفطر البرتقالي الكاذب ، والتي يحتل شرب البول ، كما هو معلوم ، مقاماً رفيعاً فيها . وحتى أنه يفترض نشوء هذه المجموعة في جوار الرنّات ، لأن هذه الايليات تأكل فطور الامانيت التي تسميها أيضاً ، وتحب البول البشري حباً قوياً ، ويتضاعف حبها ذلك مراراً ، اذا احتوى هذا البول على قلوبات الفطر . ولعلّ هذه الحيوانات التي دجنّها السيريون علمتهم شرب البول على الأقل . الفرضية خادعة ولكنها واهية ، لأن واسون نفسه كشف لنا أن ثمة أناساً في مكان آخر من العالم اكتشفوا ، دون أن يستفيدوا من أي وساطة حيوانية ، قدرة فطور أخرى على اثارة الهلوسة ، وأن مواد الانتحاء النفسي في الامانيت ستكون ، في رأيه ، هي وحدها التي تعرفها الشعوب المسماة بدائية أنها لا تتلف بالاستقلاب . وعليه . تتسم المواقف الثقافية من افرازات



الجسم البشري ، كالمواقف الأخرى كلها ، بسمّة التمحور على الحضارة إن اشمئزنا من البول ليس ظاهرة طبيعية . وقد وقفت شعوب كثيرة من هذا السائل ذي الاستعمالات العديدة موقفاً أكثر اتصافاً بالموضوعية من موقفنا . وكما كان الاستراليون يستعملون الدم المسحوب من قضبانهم المشقوقة في صنع الصمغ ، كانت شعوب عديدة ، كما في غرب امريكا الشمالية ، تستعمل البول في اغتسالات شعائرية أو لمجرد غسيل الشعر . هل يستفاد من ذلك ان اجدادهم استهلكوا الامانيت سابقاً ؟ هذا ممكن بل ومحتمل ، نظراً لأصلهم الآسيوي البعيد ، وسأعرض فيما بعد حجة قد توحى باستعمال أحدث ولكن الاستناد إليها لا يبدو ضرورياً لكي نفهم أن شعوباً محرومة من منتجات كيميائية مصنّعة . قد استغلت خصائص المواد الطبيعية ، الوحيدة التي كانت في حوزتهم . استغلالاً تاماً .

وبالمقابل ، يمكن جني مزيد من الفائدة في خلط الفطور غير الصالحة للأكل ، في الهند وعند اليوكاغير ( الذين كانوا يقابلونها بذلك مع فطور الامانيت التي يهيمنون باستهلاكها ) ، تحت لفظ « بول كلب » . تبدو هذه الصلة المكررة على بعد آلاف الكيلومترات ، صعبة التعليل ، إن لم يكن بتدخل معتقد ضمني كانت تؤيده التجربة في سيبيريا . ويقدم وجوده القديم في الهند الحلقة اللازمة منطقياً لشرح التقارب بين البول والفطور (١) . أما وقد علمنا ان الانتحاء النفسي . في الشروط المطلوبة ، يعادل ، من الناحية الاختبارية ، الفطر مثير الهلوسة ، يمكن افتراض :

(١) في أثناء محادثة جرت بيننا مؤخراً ، جعلنا واسون نلاحظ وجود صلة اختبارية بين البول وبعض الفطور . وهكذا يبدو من الثابت أن البول ، البشري أو الحيواني ، يساعد نمو فطور الزبل . وقد لوحظ ذلك في غابة بولونيا . . .



( أ ) [ بول بشري ← أمانيت ] : : [ بول كلب ← فطر عادي ]  
( ب ) [ أمانيت : فطور أخرى ] : : [ بشر : كلاب ]

يثبت كتاب واسون : بطريقة مقنعة في رأينا ، أن الامانيت هو  
انسب النباتات المرشحة لتمثيل السوما . ذلك أن هذا الترشيح يسمح  
في الواقع باعطاء معنى لافتراضات وصيغ كانت تبدو حتى ذلك الحين  
مجردة منه نهائياً . ومن جهة ثانية ، إن النقاد الملهمين بعداوة لاشعورية  
نحو الفطور هم وحدهم الذين قد يشعرون بالحزن ازاء اضطوارهم  
للتسليم في نهاية الامر بان البوح الغنائي المدلل في الاناشيد الفيديّة لايتوجه  
الا إلى فطر . لأن هذا البوح الغنائي قد يوجد اليوم أيضاً بكامل قوته  
تقريباً ، على لسان سلافي ينتزه في الغابة فيقع فجأة على فطور برزت  
حديثاً من الارض .

ومع ذلك لا ريب في أن الحل المقترح يطرح بعض المشكلات فيه  
خارج مجال الدراسات الفيديّة ، مجال سأتجنب الدخول فيه لعدم الاختصاص  
حتى مع الاحتفاظ بالاعتراضات ذات الطابع التاريخي أو الفيلولوجي .  
التي يرى الاختصاصيون ضرورة ابدائها ، ترد إلى الذهن اسئلة عديدة .  
ففي العهد الذي بلغت فيه الطقوس الفيديّة اوج نشاطها ، بحسب واسون  
نفسه . كان الاستعمال مقتصرأ على الفطور المجففة ذات المنشأ البعيد .  
ان الاناشيد . وان صحح تفسيره . كانت مع ذلك تستمر في وصف  
المظاهر الأكثر سرعة في الزوال التي تبديها الفطور خلال نموها في  
بيئتها حصراً ، وصفاً مسهباً . فهل ينبغي التسليم اذن بأن لجأنا من الكهنة  
كانت تقوم بملاحظاتها على الطبيعة ثم تروي هذه الملاحظات ؟ لا تتضمن  
الوثائق المذكورة مايشير الى ذلك ، الأمر الذي يدل على احتفاظ



الاناشيد بذكرى ملاحظات وضعها قبل وقت طويل الهنود الآريون في موطنهم البدئي ، ولكنها كانت عاجزة في زمن اقامة الطقوس عن تقديم معنى للمشاركين فيها الذين وجدوا انفسهم اذن ، من هذه الناحية ، في وضع كوضع الشارخين المتأخرين . ولا عجب في ذلك لأن غموض طقس من الطقوس لا يؤثر بالضرورة في خطوته . ولكن يجب أن نحسب حساب هذا الفارق الغريب بين الممارسة الشعائرية وبين تعبيرها الشفهي . ومن جهة أخرى لا يمكن أن يغيب عن البال أن تفسير واسون يفضي الى نتائج تتجاوز المشكل الذي تطرحه طبيعة السوما . فلو كان على صواب ، لتغير الاتجاه الذي نبحت فيه الأدب الفيدي في مجمله . فقد نكون أمام صيغ وصفية لاتستعمل الاستعارات الا لتطويق الواقع عن كذب . بدلاً من مجون غنائي وانظمية جامحة لا يحتملها غالباً غير الاختصاصي . ولكن ، لو صح ذلك في هذه الحالة لوجب أن يكون كذلك في حالات أخرى ، وللمحنا أفق شتى انواع المفاتيح التي ينبغي اكتشافها وكل منها يقود معنى مخيفاً ، وإن لم يكن هذا الافق بعد على درجة من التكون تثير حماسة المختصين بالحضارات الهندية .

فاذا كنا ، على سبيل المثال ، لانكتفي بالاستناد الى استعمال مجازي يوحيه اللون الاحمر للفطر لنشرح أن الاناشيد تطلق على السوما غالباً اسم النار المؤلهة آغني ، فان علينا أن نهتم بتأملات واسون البارعة بصدد صورة لفظية من نموذج pon ، يكشف عن وجودها في اللغات الاسيوية القديمة من جهة ، ومن جهة ثانية في جميع اللغات ذات الأصل الاورالي الذي يضم السامودية ولغات المجموعة الفنلندية - الاوغرية . وهذه الصورة اللفظية تتضمن حسب الاحوال معنى الفطر وطبل الشامان والنشوة وفقدان الوعي أو العقل . ويعتقد السيد واسون



بإمكان ربطها بصورة لفظية هندية أوروبية قديمة ، أعطت حسب فقهاء اللغة ، الكلمة اليونانية sphongos و اللاتينية fungus « فطر » ، والانجليزية punk ، في رأي المؤلف ، التي تعني فتيل القداحة وعليه ، فإن السندرة ، التي توفر جذورها بيئة ملائمة لنمو الفطر البرتقالي الكاذب ، هي المضيف المفضل . كذلك لفطر الصوفان . وهكذا نشاهد إعادة تشكيل ثالوث قديم ، انتشر سابقاً في أوراسيا الشمالية كلها ، يجمع السندرة - « شجرة الحياة » في نظر معظم شعوب هذه المنطقة - وفطر الصوفان ، الذي تأيد استخدامه بمثابة فتيل قداحة منذ عهد ماغايحوز ، والامانيت الذي يمد بالالهام الإلهي .

إن سوما R.g, Keda ، من هذا المنظور ، لا تؤلف مشهداً معزولاً في تاريخ العالم الآسيوي ، بل المظهر الأخير لعبادة أوراسية واسعة الانتشار ، جعلتها الأساطير الخاصة بشجرة الحياة وعشب الخلود تستمر في كل مكان على وجه التقريب . وبدءاً من هذه النقطة ، يمكن بالتأكيد أن نمضي بعيداً جداً . إلى حد أن نرى مثلاً في شجرة المعرفة ، والثمرة المحرمة ، في سفر التكوين ، الصورة الأسطورية ، وإن كانت مازال سهلة المعرفة ، للسندرة المقدسة السيرية التي تستضيف على ساقها الفطر الناري ، وعلى عرقها الامانيت الذي يفسح المجال إلى المعرفة فوق الطبيعية . ويمضي واسون أبعد من ذلك أيضاً عندما يمس الفكرة المتمثلة في أن الظاهرة الدينية ، منظوراً إليها في مجموعها ، يمكن أن تجد أصلها في استعمال الفطور التي تثير الهلوسة .

إن هذه التزعة الكلية الفطورية هشة بالتأكيد ما لم تؤيد بدعم نظري . وواسن يقتبسها ( ص ٢١٧ و ٢٢٠ ) من الآنسة ماري بارنارد ، التي



تدعي في كتاب حديث ( صانعو الاساطير ، مطبوعات جامعة اوهيو ، ١٩٦٦ ) أن كل اسطورة تستمد أصلها من ظاهرة طبيعية . وتلك نظرة ساذجة على ما يبدو لأن الظواهر الطبيعية غير موجودة في الحالة الخام : فهي ليست موجودة في نظر الانسان الا من خلال المفهوم المعطى لها ، وتصنيفاتها بمعايير منطقية وانفعالية تنتمي الى الثقافة . وتمثل إحدى النتائج الأكيدة ، التي يمكن استخلاصها من الفيلم الكبير والشيق الذي اخرجته روجيه هايم عن الفطور التي تثير الهلوسة ، في تغير صورة الهلوسة ومحتواها تغيراً تاماً بالنسبة لكل شخص وفي ارتباطهما بالمزاج والتاريخ الشخصي والتربية والمهنة . ويقدم واسون دليلاً مماثلاً عندما يروي تجربة قام بها مع بعض الزملاء اليابانيين حول الفطر البرتقالي الكاذب : أحس شخص واحد من المجموعة بغبطة قريبة من النشوة ، فيما شعر الباقون بتوعكات مختلفة . وفي المجتمعات التي تضيف على المواد التي تثير الهلوسة ، خلافاً لمجتمعاتنا ، طابع المؤسسات . يمكننا ان نتوقع ألا تسبب هذه المواد نموذجاً معيناً من الهذيان محدداً في طبيعتها الفيزيائية - الكيميائية ، بل النموذج الذي تتوقعه الجماعة لاسباب شعورية أو لاشعورية ، والذي يختلف من شخص الى آخر . إن المواد التي تثير الهلوسة لاتخفي رسالة طبيعية يظهر معناها نفسه متناقضاً ، بل هي تطلق وتضخم قولاً كامناً تدخره كل ثقافة وتساعد المخدرات على اعداده أو تسهل هذا الاعداد .

إذاً ، لا يبدو من المشروع أن يستند المرء ، كما يفعل واسون ، الى الاشكال السيرية للهذيان الناتج عن الفطر البرتقالي الكاذب ، الهادي والعطوف بصورة عامة ، لرفض قضية بعض العلماء السكاندينافيين ، القائلة إن هذا الفطر هو سبب هيجان قدماء الفايكنغ المسعور . ولا



شك في أننا نفتقد أي دليل ، وتبقى الفرضية ، والحالة هذه ، اعتباطية وبدون اساس . ولكن لاشيء يسمح بأن تُستبعد ، قليلاً ، محاولة الحصول من المخدر نفسه على تأثيرات نفسية متعارضة في مجتمعات مختلفة كالكوريك والفايكنغ .

انني انما سأعرض اذن ، على سبيل خلاصة ، عرضاً دونما تحيز لاي شكل من اشكال النزعة الكلية الفطورية ، بعض الملاحظات السريعة حول المشكل الذي يطرحه الجهل الظاهر بالفطور التي تثير الهاوسة في القسم الاكبر من امريكا الشمالية . الواقع بين سيبيريا الشرقية والمكسيك حيث استخدمت انواع مختلفة من الفطور للغاية ذاتها .

بما أن الامر يتعلق بمنطقة من العالم ، صورت معظم الوثائق المتعلقة بها عن باحثين انجلو ساكسونيين أصلاً أو تأهيلاً ، لا يمكن تجاهل عداوتهم المحتملة للفطور في شرح الدور الهزيل نسبياً الذي تؤديه هذه الفطور في ثقافة هنود امريكا الشمالية . ذلك أن من الجائز أن هؤلاء الملاحظين اهموا هذا المجال لعدم اهتمامهم به أو بسبب نفورهم الاشعوري . يضاف الى ذلك صعوبة التمييز دائماً ، في احسن الحالات ، بين الفطور ذات الساق والفطور ذات القبعة من جهة ، وبين السمّيات وفطور الاشجار الاخرى ، من جهة ثانية . واخيراً ، لم يُبدل أي جهد تقريباً لمعرفة ما اذا كان الصنف الذي تجمعه اللغة الفرنسية تحت لفظ فطر ، الواسع جداً ، وتميزه الانجليزية بالشكل المتقدم ، لا يتفرع في هذه اللغة الاهلية أو تلك بصورة أدق أيضاً ، بحيث أن معتقداً أو موقفاً متعلقاً بالفطور لا يخص في الواقع سوى نوع أو فصيلة ، فيما تسود حيال الانواع الأخرى مواقف ومعتقدات متعارضة .

أما وقد أبدينا هذه التحفظات وعملنا بمنتهى الاحتراس ، فسرعان ما نخطر في الذهن ملاحظتان عامتان . أولاً ، في أمريكا الجنوبية وامريكا



الشمالية على السواء، باستثناء المكسيك ، يبدو أن فطور الاشجار من نوع السمّيات ، والتي هي بدون ساق ، تشغل مكاناً في المعتقدات والاساطير اهم بكثير من مكان الفطور ذات القبعة . ثانياً ، وبما يتعلق بامريكا الشمالية ، تعرض المعلومات المتوفرة حالة الفطور في غرب سلسلة الجبال الصخرية اكثر من شرقها .

إن ساليش الساحل والداخل وجيرانهم ، هي الشعوب الامريكية الوحيدة التي يستهوننا تصنيفها بين اصدقاء الفطور . كان الساليش شأنهم في ذلك شأن هنود ساحل المحيط الهادي بعيداً في الشمال لم يكونوا يأنفون من تسمية بعض العشائر أو الاشخاص باسماء فطور الاشجار ( جينيس ١٩٤٣ ، ص ٤٩٧ ؛ باربو ١٩٢٩ ، ص ١٦٦ ، تيت ١٩٠٠ ، ص ٢٩٢ ) . كما كانوا يأكلون أنواعاً ارضية عديدة بصورة نيئة ( تومبسون ، سانوال ، اوكاناغون ) ، أو مشوية قليلاً ( توميسون ) ثم مجففة تحت حرارة الشمس ( توانا ) . أو مسلوقة ( اوكاناغون ) ( تيت ١٩٠٠ ، ص ٢٣٣ ؛ ١٩٣٠ ، ص ٤٨٣ ؛ راي ١٩٤٥ ، ص ١٠٤ ؛ كلين ١٩٣٨ ، ص ٢٩ ؛ إلمندورف ١٩٦٠ ، ص ١٣١ ) . ونحو الجنوب ، ترد الفطور غالباً في وجبة هنود كاليفورنيا الشمالية والوسطى ، الذين كانوا يشتركون مع الساليش بعادة استخراج صباغ أحمر من بعض فطور الاحراج ، ضيوف الصنوبريات ، واستخدامه دهاناً جسدياً أو مرهماً ( تيت ١٩٠٠ ، ص ١٨٤ ، ٢٥٩ ؛ درايفر ١٩٣٩ ، ص ٣٣٣ ؛ تيت ١٩٠٦ ، ص ٢٠٥ ؛ اولسون ١٩٦٧ ، ص ١٠٥ ؛ غولدشميدت ١٩٥١ ، ص ٤٠٨ ، ٤١٠ ؛ فوجلين ١٩٤٢ ، ص ١٨٠ ، ١٩٧ ) . وفي شمال منطقة ساليش كان الكواكيوتل يستعملون لزقة طيبة من فطر أرضي يذكر اسمه بالعفن ( بواز ١٩٣٢ ،



ص ١٨٧ ) . وكانت بعض فئات ساليش تصنع نوعاً من الصابون من فطر هاجمته فطور طفيلية ( هيل - توت ١٩٠٤ : ص ٣١ - ٣٢ ) . وكان شباب تومبسون ، من الساليش ، يدعكون اجسامهم بفطر شجري يسمى غابة البومة لاكتساب القوة ( تيت ١٩٣٠ ، ص ٥٠٤ ) .

وبين ساليش الساحل . كان كلا لأم و كينو ينسبون لبعض الفطور النامية على القصب أو الصنوبريات قيمة الطاسم للفوز في اللعب ( غونتر ١٩٢٧ - ص ٢٧٤ ؛ أولسون ، ١٩٦٧ ، ص ١٦٦ ) . وفي المنطقة ذاتها يشار الى ممارسة الرماية على فطور الاشجار ، المؤيدة أيضاً بعيداً إلى الشمال عند اتاباسكان ( تاناكا ) الذين كانوا يمنحونها بالاضافة الى ذلك دوراً شعائرياً : دور « تطهير » السُممية من نوع Fomes قبل تحويله الى رماد يمزج بمزجاً بالتبغ ( بالحالة العرفية عند ايباك وتانيما وبعض الاسكيمو الغربيين ) ، ( آدامسون ١٩٣٤ ، ص ٨٧ ؛ أولسون ١٩٦٧ ، ص ١٣٥ ؛ ماك كينان ١٩٥٩ ، ص ١٦٦ ) .

من كواكيوتل في الشمال الى كينو في الجنوب ، يلاحظ عند ساحل المحيط الهادي اقتران بعض الفطور ( ذات مظهر قضبي لدى اولئك ، وسُميات لدى هؤلاء على الأرجح بالصدى على نحو متقطع ونحسبه سكواميش حاصلاً بفطر شجري ( كويرس ، مجلد ٢ ، ص ٥٩ ) . ويشبه الكينو فطور الاشجار بالآذان : فهي تسمع الاصوات وتردها . وفي لغة هؤلاء ، تدل كلمة واحدة على الصدى وفطر شجرة ابيض ( بواز ١٩٠٢ ، ص ٢٩٠ ؛ أولسون ١٩٦٧ ، ص ١٦٥ ) . وقد وجد شيء من هذا الغبيل بعيداً الى الشرق لدى مينوميني ، هنود الأنف الزكية ، الذين كانوا يعيشون في منطقة البحيرات الكبرى : كانوا يعدون بأن سمية ، صيغة بعض الصنوبريات ، تنمو دفعة واحدة ،



مرة في العام ، نحو نهاية شهر شباط ، وأنها تنطق بهذه المناسبة ببناء  
وزان مثل انسان ، ولهذا كانوا يحترمونها مثلما يحترمون روحاً قديرة  
(سكينر - ساتيرلي ، ١٩١٥ ، ص ٤٩٨) .

وإلى شرق سلسلة الجبال الصخرية كان بلا كفوت واوماها وقبائل  
عديدة في أعلى ميسوري يأكلون الفطور (شامبران ١٨٩٢ ، ص ٥٧٣ ؛  
جيلمور ١٩١٩ ، ص ٦١ - ٦٣ ؛ فليتشر - لافليش ١٩٠٦ ، ص  
٣٤٢) . وتلك كانت حالة الايروكوا بما يتعلق بستة أنواع على الأقل .  
ولكن ليس بدون ازدواجية . على ما يبدو ، نظراً للدور المشؤوم الذي  
تسندة الاساطير الى الفطور المطبوخة (ووغ ١٩١٦ . ص ١٢١ - ١٢٢ ؛  
كورتين - هيويت ١٩١٨ ، ص ٢٩٧ ، ٧٩٨ ؛ فينتون ١٩٥٣ ، ص ٩٠)  
وفي الواقع ، أن اوجيوا . جيران إيروكوا ، يعتبرن  
الفطور غذاء الموتى ، وينشأ موقف سلبي عند تيت - دو - بول  
وميكماك الساحل الاطلسي ، الذين كانوا ، كالشايين ( يتكلمون باللغة  
الانغونكية ) يصنفون الفطور بين اطعمة المجاعة ( كول ١٩٥٦ ، ص  
٢٢٣ ؛ غينار ١٩٣٠ ، ص ٧٠ ؛ راند ١٨٩٤ ، ص ٥٠ ؛ دورسي  
١٩٠٥ ، ص ٤٥ ) . وهذا الصلة المزدوجة بين الفطور وبين الموت  
والمجاعة كان اكثر انتشاراً أيضاً في امريكا الجنوبية حيث ميتولوجيا  
جيه وموندوروكو وتوكان وواروتقدم امثلة عديدة عليه ( بانر ١٩٥٧ ،  
ص ٤٠ ؛ مورفي ١٩٥٨ ، ص ١٢٣ ؛ ينموينداجو ١٩٥٢ ، ص ١٤٨ )  
ومع ذلك كان وارو يصنفون نقيعاً من فطور *nidularia* للنساء  
العقيمات الراغبات في الانجاب ( روت ١٩١٥ ، ص ٢٨٦ ) . وفي  
جنوب غرب الولايات المتحدة كان آباشي جيكا ريبلا يتصورون علاقة  
مختلفة بين الفطور والعالم فوق الطبيعي : كانوا يحرقون الفطور لابعاد  
الارواح الشريرة بدخانها ( أوبار ١٩٦٠ ، ص ١٥٢ ) .



يعبر في امريكا على مقابل لمعتقدات العالم القديم ، التي تولد الفطور  
 حادثات سماوية أوجوية . كان بلاكفوت وقبائل ميسوري الاعلى  
 يقرنون الفطور بالنجوم ؛ وكان نيه - بيرسيه على السفح الغربي لسلسلة  
 الجبال الصخرية وبعض الساليش على الساحل ينسبون أصلها إلى الرعد ،  
 وتوبا منطقة شاكو الارجنطينية لقوس قزح ( جيلمور ١٩١٩ ، ص ٦٢ ؛  
 ويسلر - دوفال ١٩٠٨ : ص ١٩ . ٤٠ : ٤٢ ، ٤٤ ، ٦٠ ، ووكر  
 ١٩٦٨ ، ص ٢٣ ؛ ميترو ١٩٤٦ ، ص ٣٩ - ٤٠ ) . وكذلك الشأن  
 فيما يتعلق بمماثلة الفطور ، المتواترة في العالم القديم ، بافرازات بدنية  
 ( قارن « بول كلب » ، « فساء ذئب » ) ، المؤيد في امريكا الجنوبية  
 لدى توبا ( « براز قوس قزح » ) وماتاكو ( « براز ثعلب » ) ؛ وفي  
 امريكا الشمالية : عند كينو ( « براز أسد » ) وسيياتل أو سيشلت  
 ( « براز رعد » ) ، ( ميترو . مرجع مذكور ؛ ١٩٣٩ ، ص ١٢٢ ؛ أولسون  
 ١٩٦٧ ، ص ١٦٦ ؛ هيل - توت ١٩٠٤ : ص ٣١ - ٣٢ ) .

وبالمقابل ، تنلر المعلومات ، خارج المكسيك ، عن وظيفة انتحاء  
 فيزيولوجية أو نفسية للفطور . على الأكثر يمكن ذكر يوريماغوا شمال  
 غرب الامازون . في امريكا الجنوبية ، الذين كانوا يحضرون شراباً  
 مسكراً قوياً من فطر شجرة لم يُعين نوعها ، وكانيماغويانا الذين  
 كانوا يأكلون فطراً ابيض ينمو على الاحراج اليابسة : لكي يشعروا  
 بالخفة ويسرعوا في الجري ( شانتر إي هيريرا ١٩٠١ . مجلد ٢ ،  
 ص ٨٥ ؛ جيلين ١٩٣٦ ، ص ١٥٠ ) . وبما يتعلق بامريكا الشمالية ،  
 اشرت اعلاه ، لدى بعض الاسكيمو و اتاباسكان شمال غرب القارة ،  
 إلى عادة مضغ رماد فطر شجري ينمو على السندرة : لوحده او مع



التبغ (١) ( اذ يصبح أقوى على هذه الصورة ) . وتحسن الإشارة ايضاً إلى معتقد غريب عند تيوا : وهم بويبلو شرقيون ؛ فقد كانوا يحرصون في اثناء أكل الفطور على وضع عصا معترضة مع القلتر لتجنب فقد الذاكرة إذا اهلوا هذه الحيلة ( روبنس ١٩١٦ : ص ٦٦ ) . وبالعكس كان راقصو أراباهو يحملون فطوراً بمثابة أقراط ( كروبر ١٩٠٤ ، ص ١٩٥ ) . وبما أن الاراباهو لا يفصلهم عن التيوا سوى آباشي — جيكاريللا ، الذين تقوم الفطور لديهم بدور مبعث التأثيرات المؤذية ، فان هذه المنطقة تستطيع تقديم اهمية خاصة من ناحية الاتنولوجيا — علم الفطور .

غير ان اراباهو يؤلفون فرعاً جنوبياً انفصل عن الاصل اللغوي الالفونكي الكبير . وأن موطنهم البدائي كان بعيداً في الشمال . فما قيمة شهادة لالماند ، والحالة هذه : بشأن هنود اللغة الالفونكية او بعضهم . الذين كانوا يعيشون في منطقة كييك ؟ كتب في عام ١٦٢٦ : « إنهم يعتقدون بخلود ارواحنا ، ويؤكدون ، في الواقع . انهم يذهبون بعد الموت إلى السماء . حيث يأكلون فطوراً ويتواصلون مع بعضهم بعضاً » ( أخبار اليسوعيين . ط كييك ، ١٨٥٨ ، ص ٣ — ٤ ) .

لولم نكن هنا ضحايا نزوة ادب اتنوغرافي ، توحى كالتروات للتي نغزوها إلى الطبيعة . بشيء مختلف عما تعنيه حقاً ، لشاقنا ان نرى في ذلك ذكرى عادات شبيهة بعادات الشعوب السيرية . ذلك اننا

---

(١) واكن أسكيو شمال الاسكا كانوا يخافون الفطور ( أو بعض أنواعها ) التي يسمونها « ألم الأيدي » . مجرد لمسها ، يجازف بأحداث التسمم وضور الأيدي (سبنسر ١٩٥٩ ، ص ٣٧٥ ) .



نعرف حالات اخرى ( أصل آداب الطعام ، ص ٢٠٩ - ٢٢٤ و ٣٢٥ ) ينقل فيها الفكر الاهلي إلى النظام فوق الطبيعي كائنات أو اشياء أو معارف حقيقية سابقاً ، ولكن المجتمع ، لاسباب تاريخية أو جغرافية ، فقد استعملها العملي دون ان يتخلى ، على صعيد الايديولوجية من أن يوفق بين الذكرى التي يحتفظ بها عنها وبين متعتها المنصرمة .

\* \* \*







## المفصل الثالث عشر

### حلقات الشنظر

بين طقوس شعوب مجاورة وأساطيرها<sup>(١)</sup>

يفسر المكان الفريد الذي يشغله عمل ايفانز — بريتشارد في الأدب  
الانتولوجي ، على ما يبدو لي ، بالانسجام السائد فيه بين اتجاهي البعثات  
الرئيسيين . ذلك أن ميل زميلنا للتنازع لم يحوله قط عن التحليلات الشكلية .  
ولقد رسم الحدود الأساسية لمنظومة معتقدات وممارسات وعرض هيكلها  
وحرك آلية تمفصلاتها ببساطة ورشاقة لامثيل لهما . ولكنه يبقى  
في الوقت نفسه متنبهاً دائماً للمسالك التعسفية التي تسلكها الاحداث لتصغير  
السيما الخاصة بمجتمع من المجتمعات ولتعطيه طابعاً أصيلاً في كل  
مرحلة من مراحل صيرورته . ويظل منهجه أصح المناهج لتكذيب  
التأكيد المغاوط القائل بتعذر تفصي البنيات بدون التوضيح بالتاريخ .  
إن التقاء المعرفة الواسعة والحس الحاد بالقيم الإنسانية والذكاء السيكلولوجي  
المرهف والفن الفريد في الوصف ، لدى ايفانز على الأقل ، أتاح ،  
خدمة لمشروع واحد . أن يتضافر التياران اللذان جذبا الفكر الانتولوجي  
منذ البدء ، وفي أغلب الاحيان ، في اتجاهين متعارضين .

---

(١) انتقال الثقافة . نشره ت . و . بيرلمان . محاولات ايفانز — بريتشارد .

مطبوعات تافيسوك ، لندن ، ١٩٧١ ، ص ١٦١ — ١٧٨ .



ولهذا رأيت من الملائم أن اختار لهذا الاحترام موضوعاً يظهر تضامن التاريخ والبنية ويوضح طريقة تأثير كل منهما في الآخر . وفي السهول الوسطى من امريكا الشمالية قبيلتان تتلاءمان مع هذه المحاولة . في الواقع ، حملت لنا الانجازات الحديثة لعلم الآثار معلومات كثيرة عن ماضيهما . ولدينا الآن في الوقت نفسه ، بفضل كتابي بوورز الرائعين اللذين يكملان ملاحظات قديمة ، تحليلات منفصلة حول اساطيرهما وطقوسهما ودورة احتفالاتهما .

في بداية القرن الثامن عشر عندما وصل البيض إلى ميسوري الاعلى ، كانت القبائل « الفروية » . المقيمة في الوديان التي تجتاز السهول تملك ثقافة مشتركة . كان الآريكانرا الذين يتكلمون لغة كادو . والماندان والهيداتسا الذين يتكلمون لغة سيوكس . يشغلون إقليمين متلاصقين يطابقان اليوم ولايتي داكوتا الشمالية والجنوبية . كانوا يعيشون ، صيفا ، في اكواخ مغطاة بامرات من العشب ، مجمعة في قرى على المصاطب المشرفة على الانهار . وكانوا يزرعون بعض الحقول الواقعة في مستوى أدنى ، ويذهبون إلى صيد البيسون (\*) في السهول ريثما تنضج المحاصيل . وعند دنو الشتاء كانوا ينتقلون إلى قرى محمية على نحو أفضل في قلب الأودية المشجرة . غير أن هذه الحالة لا ترقى إلى عهد قديم جداً . سنهمل الآريكانرا القادمين من الجنوب عند بداية القرن الثامن عشر . وكذلك لم يشكل الماندان والهيداتسا فئات متجانسة على الرغم من انتمائهم إلى أصل لغوي واحد . ثمة إعمار مانداني قديم ، جاء من المناطق الواقعة في الشرق والجنوب ، استوطن دون شك بصورة

---

(\*) - Bison : ثور من النوع الأمريكي ( أو الأوربي ) يتصف بأنه له عند رقبتة ما يشبه السنام « م . » .



مستمرة وادي ميسوري الاوسط منذ القرن السابع او الثامن على الأقل .  
 أي قبل ألف سنة من بداية العهد التاريخي . وفيما بعد ، وصلت جماعات  
 أخرى واستعاضت عن الاكواخ نصف المظمورة والمثلثة الشكل بانشاءات  
 مدورة ، شاعت بعد ذلك . وبما يتعلق بالهيداتسا ، تبدو الأمور أشد  
 تعقيداً أيضاً . فقد وصلت جماعة قادمة من الشمال الشرقي : أواتيكسا ،  
 إلى ميسوري . نحو القرن الخامس عشر أو السادس عشر ، وعاشت  
 بالقرب من الماندان واقتبست نمط حياتهم ومعتقداتهم . كما غادرت  
 جماعتان المناطق المخرجة الواقعة في غرب البحيرات الكبرى في بداية  
 القرن الثامن عشر للاتامة في السهول . كان الاوكساوي ، كالاواتيكسا ،  
 مزارعين قدامى . ولكن الهيداتسا انفسهم كانوا يعيشون من الصيد  
 والجمع . حتى في العصر التاريخي ، حيث اذهلت هذه الاختلافات  
 المسافرين الأولين . وتقاليد مانندان وهيداتسا تعرض هذه الاصول  
 المختلفة . تروي تقاليد هيداتسا انشقاق الفئتين الشماليين ونشوء الكراو  
 الذين اقاموا بهيداً إلى الغرب . وتحفظ أساطير ماندانية بذكرى الهجرات  
 المتعاقبة ووصول أقدم فئة هيداتسية إلى ضفة ميسوري الشرقية . والدخول  
 الاوروبي وما تبعه من اوبئة فتكت فتكاً ذريعاً في نهاية القرن الثامن عشر  
 وبداية القرن التاسع عشر : اجبر شعباً مقطعه أوصالة على أن ينقل قراه  
 مراراً . ولقد اقتضى الأمر قيام القبائل بتغيير علاقاتها باتجاه تضامن  
 أعظم . ولقد اكتملت هذه الاضطرابات عندما جمعت السلطات آخر  
 الاحياء منهم في بقعة من حصن فورت برتولد . وحتى في ١٩٢٩ —  
 ١٩٣٣ ، فترة قيام باورز باستقصاءاته ، كان رواة مانندان وهيداتسا  
 المسنون يختلفون ايضاً اختلافاً جوهرياً حسب الفئة أو القرية الاصلية  
 التي ينتمون إليها . فلم تكن الاساطير والتقاليد الاسطورية وقواعد



انتقال المهام والواجبات واحدة . ومع ذلك وعلى الرغم من هذه الاختلافات التي تتفق مع علم الآثار على تأكيد التأثير الفعال لماض تاريخي معقد جداً ومثقل بعوامل متنافرة ، يحدث كل شيء كما لو كان الماندان ، على صعيد المعتقدات والممارسات ، قد نجحوا في ترتيب اختلافاتهم في منظومة . ومن الجائز أن كل قبيلة ، عكفت ، كل فيما يخصها ودون ان تنسى المجهود الذي تبذله القبائل الاخرى ، على أن تحتفظ بالتقابلات وأن تتعهد بها . وأن تتركب قوى متنازعة لتكون مجموعة متوازنة . وهذا انما هو ما نريد اثباته الآن .

رأينا أن القبائل القروية كانت تعيش في ظل اقتصاد فعلي مزدوج . وليس هذا القول كافياً ، ذلك أن الفترة الصيفية كانت تظهر في مظهرين ، مظهر الاعمال الزراعية في المنخفضات المحمية عند سفوح القرى من جهة ، ومن جهة ثانية ، مظهر الصيد المتنقل ، عندما تبلغ الذرة ارتفاع الركبة ، الذي كان يقود السكان لمدة شهر للملاحقة قطعان إليسون بعيداً في السهول . واذا كانت القرية الصيفية المحاطة بالمتاريس والحباك منيعة عملياً ، فقد كانت حملات الصيد شبيهة بحملات الحرب وتبيء الفرصة لها ، لسبب اصطدام الصيادين احياناً بفئات معادية . وهكذا كانت اعمال الصيف تتسم بسمات متناقضة : معيشة حضرية في القرى المحمية ، وترحال في الاراضي المكشوفة ؛ زراعة من جهة ، وصيد وحرب من جهة ثانية . والصيد والحرب مقترنان يتجاوز مكاني وصلبة معنوية لاشتمالهما على نماذج من الفاعلية العنيفة المليئة بالاخطار ، مصحوبة بدم مراق . وإن كانت هذه النماذج من هذه الناحية . مختلفة في الدرجة . وعليه ، فان هذه المنظومة التي تستخدم تقابلات معقدة تتعارض بدورها ، وبصورة كلية ، مع الاقتصاد الشتوي . فقلما كانوا يخرجون



من القرى الشتوية حيث لم تكن المؤن تكفي المرء نخطر المجاعة عن سكانها . وكان الأمل كله متوقفاً عندئذ على اشتداد البرد والعواصف التي تدفع بيسونات السهول للبحث عن ملجأ في جوار قرى الشتاء ، في الأودية المحمية التي لم يغط الثلج بعض مراعيها . وعند اقترابها كان الصمت نجيم ، ويسهر البوليس على ذلك . كان الناس يلزمون الاكواخ مع كلابهم . ويمتنعون عن قطع الاحراج ويطفئون نيران المواقد . أما الصياد المستعجل والولد الضاحك او الصارخ فيعاقبون بصرامة . وحتى لو غامر حيوان فاقرب من القرية واحتك بالاكواخ ، كان الجياع يمتنعون عن قتله لئلا يرعبون القطيع . وعلى ذلك كانت بعض انماط الحياة المتنافرة التي يجاورها الاقتصاد الشتوي ، دون أن يخلطها .

تكتسب في أثناء الشتاء وحدة تأليفية : كانوا يعتمدون على الصيد كما في الصيف ، ولكن هذا الصيد الشتوي يعارض الصيد الصيفي لأنه صيد حضري لا متنقل ، وأنه من هذه الناحية يتعلق بالاحرى بالزراعة التي تعارض الصيد في فترة الصيف . وليس هذا كل شيء : صيد الصيف يبعد الرجال عن القرية ويقودهم بعيداً نحو الغرب لمطاردة البيسون . وفي الشتاء تنعكس هذه العلاقات كلها . وبدلاً من أن يبتعد الهنود عن الوديان ويغامروا في السهول ، كانت الطريدة تبتعد عن السهول وتجازف في الوديان . وبدلاً من ان يجذب الصيد سكان القرية الهنود خارج القرية كان يجري أحياناً داخل القرى أو على مقربة منها ، عند اقتراب الطريدة . وبما ان الصيد كان ذا علاقة بالحرب ، كان كل شيء يجري في الشتاء ، كما لو أن على القرية ، لدرء غائلة الجوع ، أن تشرع ابوابها على مصراعيها أمام قطعان البيسون التي يقارنها الفكر الاهلي باعداء في الصيف فيما يحولها الشتاء إلى حلفاء . واذ نحن نقصر الآن على نموذجي



الصيد ، فلا يبدو أن ثمة أي تجاوز للحد في قولنا إنهما يتعارضان على النحو الذي يمكن أن نطلق على صيد الصيف ، « صيداً خارجياً » وصيد الشتاء « صيداً داخلياً » .

لنتأمل أولاً اساطير صيد الشتاء وطقوسه . لم يكن الماندان ، خلافاً لجيرانهم الهيداتسا وقبائل السهول الأخرى ، يحتفلون برقصة الشمس في الصيف . وكانوا يستعوضون عنها باحتفال معقد يمتد عدة أيام ويسمونه okipa أو « تقليد » . كان هذا الاحتفال ، الذي تتصف اسطورته المؤسسة بأنها شبيهة إلى حد كبير باسطورة الاعمال الزراعية ، يؤدي وظيفتين : من جهة ، الاحتفال بذكرى أحداث اسطورية ، ومن جهة ثانية ، تنشيط خصب البيسونات . فاذاً ، كان يتسم بطابع توفيقى ، ويقتضي الامر ممارسة تأثيره خلال عدة شهور : أي طوال فترة الحمل . وعلى الرغم من حدوث الأوكيا دائماً في إبان الصيف الحار ، فإنه لم يكن يرتبط برابطة انتقائية بالصيد الصيفي بل على الاصح بالصيد بصورة عامة ، صيد الشتاء وصيد الصيف على السواء .

وبالمقابل ، كانت طقوس « الباز الصغير » (١) تستخدم اما للحرب في أي وقت من العام ، ولما للصيد من حيزران إلى آب فقط . وتروي الاسطورة المؤسسة (بيكويز ١٩٣٨ ، ص ٦٣ - ٧٦ ؛ باورز ١٩٥٠ ، ص ٢٧٠ - ٢٨١) أن علمراء شرسة اسمها حريرة الذرة الصفراء ، أهانها أهلها لبقائها عزباء ، فذهبت إلى نهاية العالم لتتزوج غولاً .

---

(١) نقول « buse » لأن كلمة haux تدل في أكثر الأحيان ، في أمريكا ، على جوارح من نوع Buteo ؛ ولكنها تنطبق أيضاً على نوعي Accipiter و Faleo ، وقد يكون المقصود إذن صقر أو باز .



وتنجح في الامتحانات التي اخضعها لها وتروّضه . ولكن الغول يسترد طبيعته الاولى ويهجرها مع ولدها ، الذي تهيم به بعد أن أصبح شاباً . ويصدّ القتي إغراءات أمه السفاحية . كان اسمه « صيد من علو » وكان سيداً من سادة الصيد ، إذ كان أبوه قد نقل إليه طبيعته بصفته طيراً جارحاً . وعندئذ دخلت حياته امرأتان ، الأولى سمراء ، قادمة من الشمال ومعها لحم مقدد ، واسمها بيسونة . والثانية ، شقراء وقادمة من الجنوب ومعها كريات من دقيق الذرة الصفراء ، واسمها حريرة الذرة الصفراء ، مثل أم البطل . وتزوجهما . وعلى الرغم من صبر حريرة الذرة الصفراء وكرمها ، عرّضت غيرة البيسونة وحساسيتها انسجام الاسرة للخطر . وتخاصمت المرأتان بشأن الخدمات التي تؤديها كل منهما للبشر . فتتكدر البيسونة وترحل مع ابنها الشاب .

واقنعت حريرة الذرة الصفراء زوجها بالبحث عن زوجته المختفية . وكانت من القوة بحيث احتملت غيابه ، فأخلصت له وحمته من بعد . وأخيراً وصل البطل عند اصهاره البيسونات ، الذين تفننوا في هلاكه . ولكنه تغلب على الامتحانات وحصل من البيسونات على وعد باستخدامها مستقبلاً بمثابة طعام للبشر . وكانت المجاعة تخيم على القرية ، عندما عاد البطل إليها ، بسبب فقد الطرائد وقضاء الجفاف على المحاصيل . ولكن البطل يعود بالبيسونات المعيلة والامطار المخصصة .

نكاد لانتاج إلى تفسير هذه الاسطورة ، مادامت تبدو واضحة في جميع نقاطها . فمنذ البدء ، تلتزم البطلة ، حريرة الذرة الصفراء ، بتحديد الاحالات السوسولوجية ، ذلك أن سلوكها يربط نموذجي زواج متطرفين ويقابلهما : أحدهما خارجي بغول يعيش في نهاية العالم ؛ والثاني داخلي ، بابنها ذاته . ولكنها نفسها تجسد الزراعة ،



بدليل اسمها والوظيفة المعلنة بسميتها معاً ، فيما كان زوجها ثم ابنه من سادة الصيد . ومن ثم ، لعل الزواج الخارجي صدر الزراعة إلى خارج القرية ، والزواج الداخلي استورد الصيد إلى داخل القرية . ولكن الاحتمالين مستبعدان ، كما يظهر من تنافر أمزجة الزوجتين اللتين تجسدان شكلي الفعالية الاقتصادية المشار اليهما . المحاق بالمرأة اليسونة يستتبع هجر المرأة ، حريرة الذرة الصفراء . ولكن اذا ظهرت الأولى متشددة وغيورة ، وحقت فوزاً في الحرب ، الشرط اللازم للفوز في الصيد ، فان الثانية تضمن بتساهلها وكرمها اقتران الصيد الناجح بوفرة المحاصيل وفيضها عن الحاجة تقريباً . وهذا ما كان يحدث في التطبيق : كان الهنود ، عندما تصبح الذرة عالية ، يغادرون حقولهم وقراهم ويعيشون حياة راحلة مكرسة للصيد . وفي اثناء غيابهم كانت النباتات تكمل نموها ؛ فلا يبقى عليهم عند العودة سوى جنيها . فالاسطورة إذن تنضد حدوداً مجموعة في ازواج تؤكد تماثلها ، مع أن هذه الازواج تقع على اصعدة مختلفة تتراوح بين اشكال الفعالية التقنية — الاقتصادية إلى الآداب العائلية ، مروراً بقواعد الحياة الاجتماعية : تنطوي الزراعة على الصيد مثلما ينطوي الصيد على الحرب ؛ والزراعة ، من الناحية الاقتصادية ، هي كالزواج الداخلي ، من الناحية السوسولوجية ، نظراً لانضوائهما ضمن حدود القرية ؛ وبالمقابل ، يتجه الصيد والزواج الخارجي نحو الخارج . وأخيراً يعارض الاستمرار الخيانة الزوجية ( التي تدعي الاسطورة شرح أصلها ، انظر باورز ١٩٥٠ ، ص ٢٨١ : « كان هذا أيضاً بداية عادة رجل يتخلى عن زوجته وطفله ولا يفكر في ذلك كثيراً » ) لأن علاقتهما شبيهة بعلاقة الزواج الداخلي والزواج الخارجي ، أو علاقة الزراعة من جهة ، والصيد والحرب من جهة ثانية .



والآن لتأمل إشكالية صيد الشتاء ، بعد أن تفحصنا إشكالية صيد الصيف . كان احتفال العصا الحمراء يستخدم ، من كانون الأول إلى آذار ، لاستدراج البيسونات إلى القرى . ومن المعلوم أنه كان يقوم بصورة اساسية على تنازل الشباب عن زوجاتهم العاريات تحت معطف من الفرو لرجال كبار يجسدون البيسونات . وخلال الجماع الاحتفالي الذي يلي ، بصورة فعلية او رمزية ، كان الكبار ينقلون إلى الشباب قدراتهم الخارقة بواسطة النساء ويضمنون لهم بذلك الفوز في الصيد والحرب . وكان الماندان والهيداتا يقيمون هذا الطقس بالطريقة ذاتها .

وبالمقابل كانت الاساطير المؤسسة تختلف من قبيلة إلى أخرى ، لأن كل اسطورة كانت تدخر الدور الأول لواحدة من المرأتين اللتين جمعتهما الاسطورة المؤسسة لطقس الصيف ، بصفة زوجتين للبطل . وكانت وظائف المرأتين السوسيولوجية تنعكس ، وهي تنتقل من الاولى إلى الثانية . مثلما كان يتوقع المرء من الاسطورة ، بسبب التباين في صفات الصيد الصيفي والصيد الشتوي . في اسطورة العصا الحمراء تتحول حريرة النرة الصفراء إلى فتاة متقلبة الاطوار وشاذة ؛ وفي اسطورة هيداتا الماثلة ، تتحول البيسونة إلى بطة وطنية .

وليس هذا كل شيء . لأنه اذا كانت اسطورة العصا الحمراء الماندانية ( باورز ١٩٥٠ ، ص ٣١٩ - ٣٢٣ ) تبدأ ، كما في اسطورة الباز الصغير ، بحكاية العنماء المتسردة على الزواج والتي تقع تحت سلطة غول ، فانها تستمر بصورة مختلفة : فالبطة تهرب من خاطفها ، وعلى طريق العودة تتبنى بنتاً صغيرة لطيفة تصطحبها إلى القرية . ويتضح أن الطفلة سعلاء ، تشخيص المجاعة ، وتلتهم جميع السكان . وتشي بها بيسونات معينة ، فيحرقونها . ومنذ ذلك الحين ، ما أن تهدد المجاعة



القرية خلال الشتاء ، حتى تأتي البيسونات وتقدم نفسها طعاماً للسكان مقابل النساء التي تكون هذه البيسونات قد أخذتها منهم .

ففي هذه الاسطورة اذن ، تجلب حريرة الذرة الصفراء المجاعة للقرية . وعلى ذلك ، فان نسخ هيداتسا ( باورز ١٩٦٥ ، ص ٤٥٢ - ٤٥٤ ) تعكس المنظومة كلها : تستعيز عن حريرة الذرة الصفراء ، المرسله خارج القرية ، بالبيسونة المستقرة في الداخل . وفي حين أن حريرة الذرة الصفراء بطلة متهورة ، تحمل المجاعة من قريتها البعيدة ، تجلب البيسونة البطلة النبيهة . بيسونات الشتاء ، وسيلة درء المجاعة ، إلى الهنود الذين أصبحوا مواطنيها .

وفي الاسطورة المؤسسة لطقوس صيد الصيف الماندانية ، ينجح البطل بالانضمام إلى زوجته البيسونة والنجاة من مضايقات أهل زوجته ، بفضل تواطؤ ابنه الشاب الذي يظهر اذن نقيض غول . الطفلة الجميلة لاسطورة صيد الشتاء الماندانية ، وهي فتاة متبناة بدلاً من ابن شرعي ، تعبر عن غياب البيسونات القتال ، سبب المجاعة ( بدلاً من تحييد وجودهم القتال ، نظراً لتصرف البيسونات ، في هذه المرحلة ، تصرف الاعداء ) تعكس شخصية البيسون الفتى المعين مثلما يظهر في اسطورة صيد الصيف . وعليه ، ثمة عكس ثالث يمس الشخص نفسه في طقس آخر لصيد الشتاء ، طقس البيسونة البيضاء الذي تقيمه جماعة نسائية من كانون الاول إلى آذار . في الواقع ، تروي الاسطورة المؤسسة ( باورز ١٩٥٠ ، ص ٣٢٥ - ٣٢٦ ) أسر ولدين من البيسونات ، احتفظ بأحدهما في القرية ، الأمر الذي أرغم الوالدين على المجيء لزيارته كل شتاء وبالتالي تقرب القطعان . فهذه البنية ، السبب المنفصل لوفرة البيسونات ، هي اذن نقيضة السعلاء الصغيرة التي تعبر عن غياب البيسونات ، بوصفه تجسداً



للمجاعة ، التي يناقضها ابنها البيسون الذي يحبط مشاريع عائلته الرامية إلى أكل البشر .

إذا نظرنا من زاوية شكلية نلاحظ علاقات أخرى بين الاساطير والطقوس حسبما تتعلق بصيد الشتاء او الصيف . كانت دورة البيسونة البيضاء ، من حيث الاسطورة والطقس معاً ، مشتركة بين ماندان وهيداتسا ، وقد أخذها هؤلاء ، في رأي بعضهم عن أولئك ( باورز ١٩٦٥ . ص ٢٠٥ ) . ولا يمكن قول الشيء نفسه عن دورة العصا الحمراء ، المشتركة فقط من حيث الطقس ، ولكن اسطورتيهما المؤسستين تختلف ، كما رأينا ، بما يتعلق بكل قبيلة ، اختلافاً يجعل إحداها صورة معكوسة عن الاخرى . والعلاقة ذاتها تسود بين دورتي العصا الحمراء والبيسونة البيضاء ، وإنما هذه المرة على صعيد الطقوس ، التي كان تقدم النساء الشابات الشهيات مادتها في الحالة الأولى ، فيما كانت تشكل العجائز اللواتي بلغن سن اليأس عناصرها في الحالة الثانية . وهناك ماهو أكثر من ذلك : عندما يقارن ترتيب الكهنة في الكوخ الاحتفالي بمناسبة كل طقس ( باورز ١٩٥٠ ، ص ٣١٧ ، ٣٢٧ ) ، تلاحظ عدة مفارقات . كان المشتركون في طقس البيسونة البيضاء من النساء ، والمشاركون في طقس العصا الحمراء من الرجال والنساء . وكان هذا التقابل الثنائي الجنس يتطابق في الطقس الاخير مع انقسام اعضاء المجموعة الوحيدة الجنس إلى كاهنات ومساعدات ، هؤلاء منفعلات وأولئك فاعلات . وكان مالك الكوخ وامرأته يقومان بدور في الحاليتين ، ولكن المكان المخصص لهما كان يوجد في حلقة الكهنة أو خارجها . فلنلخص جميع هذه المظاهر : كان احتفال البيسونة البيضاء الشتوي مشتركاً بين ماندان وهيداتسا بما يتعلق بالطقس والاسطورة



معاً . وكان الاحتفال الأكبر الثاني من أجل صيد الشتاء ، احتفال العصا الحمراء ، مشتركا بما يتعلق بالطقوس ومختلفاً بما يتعلق بالاساطير . وأخيراً ، على صعيد الطقوس ، كان الاحتفالان الشتويان الكبيران ينعكسان بصورة مقلوبة .

كان الهيداتسا يعرفون نسخاً ضعيفة من اسطورة الباز الصغير ( انظر بيكويز ١٩٣٨ ، ص ٧٧ - ٧٨ ) ، المتعلقة بصيد الصيف . وإنما بدون إقامة الطقوس المقابل على ما يبدو . وعلى ذلك يتطلب اكمال منظومة العلاقات بين الاساطير والطقوس لدى القبيلتين . أن نعرّ لدى الهيداتسا على معادل او بديل لطقوس صيد الصيف .

طقوس صيد الهيداتسا تتعلق بميتولوجيا الآكام . تلال ترتفع هنا وهناك فوق السهول . وكانت احداها تؤوي روحين حارستين : السنونو والباز النازين يزودان الهنود التمساء بصيد جيد ( بيكويز ١٩٣٨ ، ص ٢٣٤ - ٢٣٨ ؛ باورز ١٩٦٥ ، ص ٤٣٣ - ٤٣٦ ) . فاذاً البطل المانداني في اسطورة صيد الصيف هو باز ويؤثر الآكام : « وفي اثناء فراغه ، يجثم على كومة من الصخور على التلة خلف القرية » ( باورز . ١٩٥٠ ، ص ٢٧٥ ) . وهو بصفته محمي الطيور الحارسة حسب اسطورة هيداتسا : يزدرى أيضاً قرية الشتاء وينضل الإقامة مع ذويه في رؤوس الوديان . وأخيراً . كان الهيداتسا يروون هذه المعتقدات كلها في صيد الصيف ( باورز ١٩٦٥ ، ص ٤٣٦ - ٤٣٧ ) .

فاذاً نملك معلومات متقاربة توحي بأن هذه الطقوس المسماة « باسم الارض » كانت تطابق . عند الهيداتسا . طقوس الباز الصغير عند الماندان . ومع ذلك كان سيد الآكام بوماً : بحسب الهيداتسا . شخصية تعطي اسمها إلى أحد طقوس ماندان المتعلقة بصيد الشتاء :



يوم الثلوج . وبالتالي يحدث كل شيء كما لو كان هذا الطقس الأخير ،  
الذي يخصصه الماندان لصيد الشتاء ، يتحول إلى طقس صيفي ، بالنسبة  
للهميداتسا .

وإنه ل ذو مغزى ، والحالة هذه . ان الماندان يقرنون يوم الثلوج  
بالآكام التي ترتفع ايس فوق مستوى الأرض . بل فوق واد رمزي :  
الحفرة — الشرك التي يختبئ فيها صياد العقبان . في الواقع . يسجن  
بطل الاسطورة في حفرة مماثلة بصخرة منهاره . ولا يصل عند البوم  
إلا زحفاً تحت الارض ( بيكويز ١٩٣٨ : ص ١٤٩ : باورز ١٩٥٠ ،  
ص ٢٨٦ ) . كان اسم هذا البطل الذئب الاسود . وعلى ذلك . اذا كان  
الماندان يقيمون شعائر يوم الثلوج لصيد الشتاء بين كانون الأول وآذار ،  
أي في أثناء ابرد الشهور . فقد كان الهميداتسا يقيمون الشعائر على شرف  
الذئاب الحارسة فقط في اثناء أشهر القيظ ( باورز ١٩٦٥ : ص ٤١٨ ) .  
ويتأكد انعكاس الشتاء والصيف بهذه الصورة غير المباشرة .

لاحظنا أن صيد الصيف والحرب يعرضان تماثلاً مزدوجاً .  
من ناحية التشابه والاقتران في الوقت نفسه : عندما كان الهنود يصطادون  
الجواميس كان ثمة امثلة على موت الهنود بفعل الاعداء أو بالاصابات  
التي لحقتها الجواميس بهم ( باورز ١٩٥٠ . ص ٢٧٧ ) . يتضح  
من هذا الشبه أن الماندان والهميداتسا يتصورون الحرب نفسها بمثابة  
صيد بشري يصبح الرجال فيها طرائد للشمس ( « ذكّر » ) وانخواته  
السهلاوات السماويات اللواتي يقتتن بالحيث . وبما أن الاسطورتين  
المؤسستين لصيد الشتاء تقدمان سمات معكوسة بالنسبة لكل قبيلة ،  
وبما أن صيد الشتاء هو عكس صيد الصيف . ينتج ان انعكاسات تناظرية  
يجب ، من جهة ، ان تظهر بين الاساطير الماندانية والهميداتسية المتعلقة



بالشعب الاعلى ، ومن جهة ثانية بين اساطير حرب الجماعة الاولى واساطير صيد الشتاء عند الجماعة الثانية .

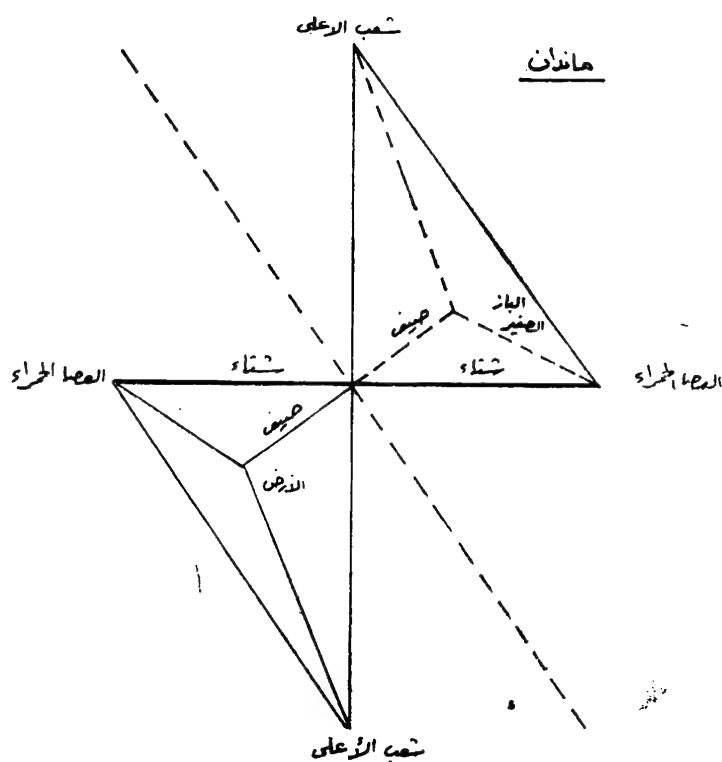
لنبدا بهذه النقطة الثانية . وبدون ضرورة الدخول في تفصيل أساطير طويلة ومعقدة ، ثمة تقارب يفرض نفسه للوهلة الأولى بين اسطورة الشعب الاعلى لدى المانندان التي تؤسس طقوس الحرب . واسطورة العصا الحمراء الهيداتسية التي تؤسس طقوس صيد الشتاء . تتعلق كلتاها بتزاع الاخوين الشمس والقمر . على امرأة متوحشة من الشايين ، تأكل البشر ، أو امرأة بيسونة . تمثل جنساً يأكله البشر . وفي كل مرة . تعرض الاسطورتان أصل الميسر ( الذي يتصوره الهنود نوعاً من الحرب ) وأصل الحرب نفسها مع هدفها الاسمي : صيد الرؤوس ( قارن : باورز ١٩٥٠ ، ص ٢٩٩ - ٣٠٢ : ١٩٦٥ . ص ٤٥٢ - ٤٥٤ ) .

يمكن توضيح العلاقة المتوازية بين الاساطير المتقابلة بطريقتين . أولاً ، بصورة غير مباشرة : تروي اسطورة العصا الحمراء الهيداتسية ، مثل اسطورة الشعب الأعلى الهيداتسية . نزاعاً بين أكلة لحوم البشر السماويين وبين البشر ، يولد الميسر والحرب والطقوس الحربية . وهذا الاساس المتماثل لا يستبعد بعض الاختلافات التي سنمحصها في ما بعد . ويكفي أن نذكر الآن بأن اسطورة العصا الحمراء المانندانية تعكس الاسطورة الهيداتسية مؤسسة الطقوس نفسها ، وبالتالي تعكس اسطورة الشعب الاعلى الهيداتسية التي لها اساس الأولى ذاته . ويتأكد هذا العكس ايضاً بصورة مباشرة : في أسطورة الشعب الاعلى الهيداتسية ، يتناول الحديث رضيعاً سماوياً يولد ثانية ابناً شرعياً لهندية ، ويصبح مسؤولاً عن هزيمة هيداتسا أمام الاعداء الذين هاجموهم . ماثله الاسطورة هنا « بمفتاح الحرب » - اذ اجاز التعبير - يعادل ماتعبر



عنه اسطورة العصا الحمراء الماندانية « بمفتاح الصيد » : هناك ، في الواقع . رضيع أرضي . انثى ، تبتتها هندية ، تتضح أنها سحلاء تفرس الماندان وترمز إلى مجاعة الشتاء الناتجة عن تخلف البيسونات عن اجتياح القرى وضواحيها .

إلى أين وصلنا ؟ لقد رأينا أن كلاً من طقس صيد الماندان وطقس صيد الهيدانسا كان يؤلف منظومة ؛ وأن كلاً من هاتين المنظومتين كانت تقدم عن الأخرى صورة تناظرية ، بحيث يمكن تمثيل شبكة علاقاتهما المتبادلة حسب الرسم التخطيطي الوارد أدناه .



هيدانسا

شكل رقم ( ١٤ )



بالنسبة لكل قبيلة . تشغل اساطير الصيد الرئيسة رؤوس هرم ثلاثي القاعدة . وهي تتجاوب على الرؤوس المتقابلة . من قبيلة إلى أخرى . وهكذا تجمع العلاقات المتناظرة اثنتين فاثنتين اساطير الشعب الاعلى ( الممرجة بصفة صيادين يأكلون البشر ) ؛ واساطير العصا الحمراء . التي هي طقس شتوي في كل مكان ؛ واسطورة اسم الأرض واسطورة الباز الصغير ، اللتين تنتمي كل منهما إلى الصيف بالنسبة للهيداتسا والماندان . ولكن الرسم التخطيطي يستدعي ملاحظات أخرى .

١ — المحوران الافقيان اللذان يتقاطعا في وسط الشكل يمثلان الشتاء والصيف على التوالي . وفي طرفي محور الشتاء . نلاحظ طقوس العصا الحمراء ، المتماثلة في القبيلتين . ولكنها تشغل رأسين متقابلين بسبب قلب الاسطورتين المؤسستين .

٢ — وكذلك نجد في طرفي محور الصيف : اسطورة الباز الصغير الماندانية واسطورة اسم الارض الهيداتسية . وقد رأينا تطابق هذين الطقسين من عدة وجوه : ثنائية البطلين ( سنونوباز ) او البطلتين ( حريرة الذرة الصفراء والبيسونة ) ؛ ووجود بطل باسم باز ، هنا وهناك ، يؤثر الهضاب من الأرض ؛ وأخيراً اقتران الطقسين بصيد الصيف .

٣ — تشغل اسطورتا الشعب الأعلى طرفي محور ثالث . عمودي على الاثنتين الآخرين في نقطة تقاطعهما . في الواقع . إذا كانت طقوس العصا الحمراء والباز الصغير واسم الارض تعرض طابعاً فصلياً ودورياً . فليس الشأن كذلك بالنسبة للطقوس العائدة للشعب الاعلى التي كان يمكن اقامتها من كانون الثاني إلى كانون الثاني ( باورز ١٩٥٠ . ص ١٠٨ ؛



١٩٦٥ . ص ٣٢٦ ) : أي بصورة غير دورية . في أي وقت من السنة . فان تكون هاتان الاسطورتان لدى المانندان والهيداتسا متقابلتين تقابلاً كلياً ، فذلك أمر ينجم عن سمات عديدة : في نسخة مانندان ( باورز ١٩٥٠ . ص ٢٩٢ - ٣٠٢ ) امرأتان ارضيتان ، غير اختين ، تصعدان إلى السماء لتصبحا نسيبتين بالزواج من اخوين سماويين . الاولى ، التي تنتمي إلى قبيلة المانندان ، تنفصل عن غول : الشمس ( مذكر ) بفضل حبل يتيح لها النزول ثانية إلى قريتها . ولكي ينتقم الغول الشمس . يعلن الحرب على المانندانين ويضع ابنه الشرعي على رأس اعدائهم . وفي نسخة هيداتسا ( باورز ١٩٥٠ . ص ٣٢٧ - ٣٢٩ ) يقع كل شيء مقلوباً : يهبط أخوان سماويان إلى الارض ، لتحمل بهما بشريتان ويولداً ثانية طفلين صغيرين . اخت الشمس ، التي هي سملاء ، تقترن بشخص ارضي بفضل حبل . وتجعل منه ابنها بالتبني وتضعه على رأس اعداء الهيداتسا - وبنتيجة ذلك . توشك الحرب التي شنها هؤلاء أن تتحول في غير صالحهم . في النسخة الاولى . يحارب القمر والطيور الرعد إلى جانب المانندان وتمنحهم النصر ؛ وابن القمر ( القمر هنا انثى ) وقد اصبحت رئيس المانندان ، يعيش الجلوس في قمم الآكام . وفي النسخة الثانية ، يحول البطلان ، الباز والسنونو ، اللذان نعلم أنهما سيدا الآكام مصير الاسامحة لصالح الهيداتسا .

٤ - يلاحظ مما تقدم وجود صاة مباشرة ، عند الهيداتسا . بين اسطورة الشعب الاعلى ، مؤسسة طتموس الحرب ، واسطورة اسم الارض ، مؤسسة طتموس صيد الصيف . الارواح الحارسة واحدة هنا وهناك . ويؤكد رواة هيداتسا أن الأحداث المروية في اسطورة الشعب الاعلى تقع في بداية حكاية تكمل سردها اسطورة



اسم الأرض . ومن جهة ثانية توجد صلة مباشرة ايضاً بين اسطورتى العصا الحمراء والشعب الأعلى الهيداتستين : فهما تسردان زيارة اخوين سماويين إلى البشر ، لغاية الحمل في الحالة الاولى ( إذ أن الكوكبين يولدان ثانية بشكل هنود ) والجماع في الحالة الثانية ( باعتبار الغاية من الزيارة أن يصبحا عشيقى هنديات وليس طفلين ) . ويعتبر ذلك حرب ، ولكنها تشن على الهيداتسا ، بدلاً من قيامهم بشنها . وتقاتل فيها الشمس ( مذكر ) ، وليس اخوه ، إلى جانب الاعداء .

٥ - تلاحظ ارتباطات من النموذج ذاته بين اساطير الماندان . ففي اسطورة الشعب الأعلى وفي اسطورة العصا الحمراء ، ثمة بطلة مواطنة ، اسمها في المرتين حريرة الذرة الصفراء ، ذهبت لتزوج غولاً يقيم في نهاية العالم إما عالياً جداً ( محور عمودي ) وإما بعيداً جداً ( محور افقي ) ، وتختطف ابنها الشرعي لئلا يصبح من أكلة البشر ( باورز ١٩٥٠ . ص ٣٠٠ - ٣٠١ ) أو تتبنى بنتاً صغيرة مع أنها من أكلة لحوم البشر ( المرجع نفسه : ص ٣٢١ ) . وحريرة الذرة الصفراء هي ايضاً بطلة اسطورة الباز الصغير حيث تشكل زوجاً ، بصفتها نباتية ، مع اليبسونة اللاحمة ، بنت أكلة لحوم البشر واختها . وفي اسطورة الشعب الأعلى تؤلف زوجاً مع امرأة من أكلة لحوم البشر ، واخوتها لهم الشهوة ذاتها . ييسونات الاسطورة الاولى تعكس الصيد إلى حرب ، وأكلة بشر الاسطورة الثانية تعكس الحرب إلى صيد نظراً لأن الاعداء هم الذين يأكلون ( المرجع نفسه ، ص ٣٠١ ) . تخطيطيتنا تعرض سمتين جديرتين بالاعتبار : التناظر الاقصى في المجموع من جهة ، ومن جهة ثانية ، هشاشة الصلة التي تربط المنظومتين المتعارضتين اللتين لا ترتبط احدهما بالآخرى ، على ما يبدو ، إلا بخيط .



ولكن ينتج من ملاحظتنا السابقة ، في الواقع ، أن ارتباطاً متيناً يتم على أنحاء أخرى .

اولاً ، المحور الشتوي مضاعف على كامل طوله بفعل دورة البيسونة البيضاء الدوارة المشتركة بين الماندان والهيداتسا في الاسطورة والطقس معاً ( اعلاه ، ص ٣٢٣ ) .

وإلى هذه الصلة السكونية تضاف صلة حركية : ذلك أن دورة يوم الثلوج الموجودة لدى القبياتين تؤدي فيهما وظيفة شتوية وصيفية بالتناوب ، مرتبطة تارة بالآودية وطوراً بالآكام . وعلى ذلك اذا كانت دورة البيسونة البيضاء تجهل تقابل المنظومتين الفرعيتين ، وتعزز على هذا النحو تضامتهما ، فإن دورة يوم الثلوج تجعل تناظرهما جلياً وتقوم بالدور ذاته ، وإن كان ذلك بطرق مختلفة .

وتأييداً لهذا التفسير نقول إن الدوريتين ، على الصعيد الشكلي .  
توجدان في تقابل واضح . فطقس البيسونة البيضاء ، بين جميع طقوس الصيد ، يتسم بأشد السمات الدورية وضوحاً . فلم يكن يحق لاحد ان يتكلم عليها في غير فصل الشتاء خوفاً — حتى في شهر آب — من قدوم البرد واتلاف البساتين ؛ ولم يكن في الامكان إقامة الاحتفال إلا في المدار الشتوي ، خلال أقصر نهر السنة ( باورز ١٩٥٠ ، ص ٣٢٤ — ٣٢٧ ؛ ١٩٦٥ ، ص ٢٠٦ ) . وفضلاً عن ذلك كان للطقس هدف وحيد : جعل الشتاء قاسياً لكي يطرد البيسونات إلى جوار القرى . وبالمقابل كانت طقوس يوم الثلوج تعرض طابعاً توفيقياً : فكانت تستخدم لصيد الشتاء ، ولامطار الربيع والصيف والحرب في أي وقت من أوقات السنة ( باورز ١٩٥٠ ، ص ١٠٨ ) . وكانت طقوس البيسونة البيضاء تستبعد انواع النشاط الأخرى ، ولم تكن متلائمة مع أي شيء ؛



فيما كانت طقوس يوم **الثلوج** متلازمة مع كل شيء ( باورز ١٩٥٠ ، ص ٢٨٢ ؛ ١٩٦٥ ، ص ٤٣٣ - ٤٣٤ ) .

فاذاً . يبدو ان الطقوس التي يمكن تسميتها الطقوس « البيضاء » ( **البيسونة البيضاء** . يوم **الثلوج** ) كانت تطوق تطويقةً مزدوجاً . فاعلاً ومنفعلاً ، مايسمى بالطقوس الحمراء ( **العصا الحمراء** ) التي تجعل الأساطير المؤسسة ارتباطها عارضاً بسبب صفاتها المختلفة . ونلاحظ بهذا الصدد ان احدي نسخ اسطورة العصا الحمراء الهيداتسية تؤكد ان البيسونات الحارسة كانت تستخدم هذا اللون في الرسوم الجسدية . مستبعة الابيض او الاسود ( باورز ١٩٦٥ ، ص ٤٥٢ ) ، الأمر الذي يوحي بأن تقابل الطقوس باللون كان وثيق الصلة بالموضوع .

رأينا أن تفضيل البطل او الابطال للآكام كان يستخدم صلة وصل بين اسطورة الشعب الاعلى الماندانية واسطورة اسم الأرض الهيداتسية . في الواقع ، تؤلف الآكام المشرفة على السهل رمزاً ملائماً للتوسط بين السماء والعالم الجوفي ( الجهنمي ) . ولكن ترابط المنظومة الجمالية يستدعي ظهور ارتباط من النموذج نفسه بين الاساطير التي تشغل الوضعين المتناظرين في التخطيطية أي وضع الشعب الاعلى ، بالنسبة للهيداتسا ، والباز الصغير بالنسبة للماندان . وهذه النتيجة الافتراضية تتحقق بكاملها بفضل تفصيل في الاسطورة الثانية : لكي تتخلص البطلة من هجمات الغول السماوي ( وهو طير ) الذي تنوي تدجينه والزواج به ، تتمدد بمساعدة المناجد ، الحيوانات الجهنمية ، في حفرة لكي يكون جسمها في مستوى التراب . فلاتمكن مغالب الطير الكاسر منها . بعبارة أخرى ، تعيد انشاء معادل تقريبي للحفرة - الشرك



التي يستعملها صياد العقبان ، والتي تعرفنا فيها على رمز للوادي .  
الذي هو نفسه في وضع تقابلي مع الأكمة .

وعلى ذلك تقوم الآكام في الحالة الأولى بدور وسيط ايجابي  
بين الاعلى والاسفل . وفي الثانية ، ثمة تموج ، عكس الاكومات ،  
يقوم بدور وسيط سلبي . يمكن اذاً اتباع تحول ثلاثي من الصعيد الخيالي  
إلى الصعيد الاختباري مروراً بالصعيد الرمزي :

اختباري	رمزي	خيالي
$\left. \begin{array}{l} \text{سهول} \\ \text{أودية} \end{array} \right\}$	$\left. \begin{array}{l} \text{آكام} \\ \text{الحفر - الشرك} \end{array} \right\}$	$\left. \begin{array}{l} \text{السماوات والارض} \\ \text{العالم الجوفي [الجهنمي]} \end{array} \right\}$

والدليل الثاني على ترابط المنظومة ينبغي ان نعرّ عليه في المدونة  
الاخلاقية . لاحظنا مراراً أن الاساطير تقابل في آن واحد اشكال فعالية  
اقتصادية ، ونماذج علاقات اجتماعية وسياسية ، وتصرفات تتعلق  
بالاخلاق العائلية . فاسطورة الباز الصغير تفسر اصل عدم الثبات  
( باورز ١٩٥٠ ، ص ٢٨١ ) ؛ وبالمقابل ، تفسر اسطورة بوم  
الثلوج اصل الغيرة ( المرجع نفسه ، ص ٢٩٤ ) . كان طقس اليبسونة  
البيضاء حيادياً نظراً لبلوغ النسوة اللواتي كن يقيمنها سن اليأس ؛  
وكانت اساطير العصا الحمراء تقنع الرجال بكبح غيرتهم عندما كانوا  
يتخاون عن زوجاتهم إلى الكهول . وتبقى اسطورة اسم الارض الهيداتسية ،  
التي كان من المفروض أن تقدم هي الأخرى مفهوماً اخلاقياً .



أما وقد طرحنا ذلك بصورة افتراضية - استنتاجية : فما الذي تقوله هذه الاسطورة ؟ إنها تروي حكاية ( باورز ١٩٦٥ ، ص ٤٣٤ - ٤٣٥ ) غريب متبنى ، يحازف بحياته لتحرير اخواته اللواتي اختطفهن ذووه من هيداتسا : تمجيد الوفاء الاخوي ، الذي يسمو اذن بصعيد الحياة الجنسية وصعيد الحدود القبلية معاً . بخلاف اسطورة الباز الصغير ، التي تسامح الخيانة الجنسية ، التي تمارس ايضاً خارج الحدود القبلية ، فيما تمارس الخيانة الجنسية التي تطرأها اساطير العصا الحمراء في حدود القبيلة وحتى في حدود القرية .

إلى أي حد كان الماندان والهيداتسا يعون هذه العلاقات المعقدة ارتباط متبادل وتقابل ، تناظر ولاتناظر ، بين الاساطير العائدة لكل من الشعبين ؟ لكي نحاول الاجابة على هذا السؤال ، ختاماً لهذا البحث ، لابد من أن نلفت النظر اولاً إلى انطواء ميتولوجيا الشعبين ، بالاضافة إلى الاختلافات التي بينها ، على نقاط مشتركة متنوعة . كانوا يعرفون اساطير بعضهم بعضاً ويتقنون روايتها بالعبارات نفسها او بعبارات قريبة . فاذاً ، لا يمكن الاعتراض على وجود حكايات متماثلة تقريباً هنا وهناك : اردنا فقط اثبات ميل كل قبيلة إلى اختيار قراءات متعارضة او متكاملة ، في تراث أصبح مشتركاً ، وذلك عندما كان الأمر يتعلق بتأسيس طقوس متشابهة أو تؤدي الوظيفة نفسها .

في منشأ الاختلافات الداخلة في المنظومات الاسطورية ، ثمة اذن تشابهات مقبولة على صعيد الطقوس التي تشبك ، اذا صح القول ، شكلي الفعالية التقنية والاقتصادية مع الايديولوجية . وتشابه طقوس ماندان وهيداتسا ، لأن هؤلاء اقتبسوها عند وصولهم إلى ميسوري من اولئك ، واقتبسوا معها نمط حياة كانت هذه الطقوس تساعد على



مواربة مشاكاه واخفاء تناقضاته بمعنى ما إذن . إن طريقة تعارض الاساطير مؤسسة الطموس من قبيلة إلى أخرى ، بوصفها أنواعاً من جنس واحد ، تعكس الوضوح المزدوج لاصل تاريخي متميز بالنسبة إلى كل قبيلة حريصة على حفظ شخصيتها ، ولممارسة قاد الشعبين لاقتسامها هذا التاريخ نفسه .

ولكن ألا يبقى من الصحيح أن حسن الجوار ، حتى عندنا ، يتطلب تماثل الشركاء إلى حد ما مع بقائهم مختلفين ؟ كانت الفلسفة الاهلية تدرك هذه الضرورة الجدلية ، ولو أنها صاغتها بعبارات تاريخية بدلاً من عبارات بنوية . كان الماندان يطلقون اسم Minntaree ، وهي كلمة تعني بلغتهم « اجتازوا النهر » ، على اقدم جماعة هيدانسية قدمت من الشمال - الشرقي ، ووصلت إلى ميسوري في نهاية الازمنة ماقبل التاريخية وتعلمت زراعة الذرة الصفراء منهم . ولكن الماندانين لم يرغبوا ، بحسب تقاليدهم الخاصة ، في استمرار هذه الساكنة طويلاً ، وعرضوا على ضيوفهم وجهة نظرهم بهذه العبارات .

« حينذا اوصعدتم إلى أعلى النهر واقستم قرية خاصة بكم . لأن عاداتنا تختلف إلى حد ما عن عاداتكم ، وبما أن الشباب يجهلون طرق بعضهم بعضاً ، فقد تظهر اختلافات وتقع حروب بينهم ، لا تبتعدوا كثيراً ، فالناس الذين تفصل بينهم مسافات بعيدة هم كالغرباء ، والحروب تنشب بينهم . سافروا إلى الشمال حتى لا تروا دخان اكواخنا واقيموا هناك فريتكهم . وعندئذ سنكون المسافة بيننا قريبة بما فيه الكفاية لنكون اصدقاء وغير بعيدة بما فيه الكفاية لنكون أعداء » ( ماكسيميان ١٨٤٣ : ص ٣٦٨ : باورز ١٩٦٥ ، ص ١٥ ) .



هذا النص الرفيع في الفلسفة السياسية ، الذي يتكرر بالعبارات نفسها على وجه التقريب خلال فاصل زمني قدره قرن ، يحدد بعبارات جغرافية وتاريخية الهيئة البنيوية التي كان ينبغي أن تنتج عن وضعه موضع التطبيق ، والتي اقتصر تحليلنا الماضوي على العثور عليها . ولكن ، ألا يقدم التناظر للموجودات ، التي يوحدتها ويجعلها متقابلة في الوقت نفسه ، الوسيلة الارشاق والابسط لتظهر متماثلة ومختلفة ، قريبة وبعيدة ، اصدقاء مع أنها أعداء بصورة من الصور ، واعداء مع بقائها اصدقاء ؟ صورتنا الخاصة التي نتأملها في مرآة ، تبدو قريبة جداً بحيث نستطيع لمسها باصبعنا . ومع ذلك ، فليس ثمة ماهو أبعد عنا أكثر من هذا النحن أنفسنا الآخر ، ذلك أن الجسم المقلد بادق تفاصيله يعكس هذه التفاصيل كلها مقلوبة ، والشكلان اللذان يتعرف كل منهما على نفسه في الآخر يحتفظ كل منهما بالاتجاه الاول الذي عينه القدر له . وأخيراً ، اذا كانت عادات الشعوب المجاورة تكشف عن علاقات تناظرية ، فلا ينبغي فقط البحث عن اسبابها في بعض قوانين الطبيعة أو العقل الخفية . كذلك يلخص هذا الكمال الهندسي ، بالصيغة الحالية ، جهوداً واعية تقريباً ولكنها لاتحصى ، تراكمت بواسطة التاريخ، وترمي جميعها لهدف واحد: بلوغ عتبة ، هي ولاريب الاكثر فائدة للمجتمعات البشرية ، يقوم فيها توازن صحيح بين وحدة هذه المجتمعات وتنوعها ؛ وتحفظ الميزان متوازياً بين التواصل الملائم للاشراقات المتبادلة ، وغياب التواصل ، الصحي هو الآخر، إذ أن دوام زهور الاختلاف السريعة العطب يحتاج إلى شيء من الظل الخفيف .

\* \* \*



## المفصل الرابع عشر

### كيف تموت الأساطير<sup>(١)</sup>

المقصود هنا موت الاساطير في المكان وليس في الزمان . ومن المعلوم في الواقع أن الاساطير تتحول . وهذه التحولات التي تتم من قراءة إلى أخرى في الاسطورة الواحدة ، ومن اسطورة إلى أخرى ، ومن مجتمع إلى آخر بالنسبة للاساطير نفسها أو لاساطير مختلفة ، تؤثر احياناً في اساس الاسطورة وتارة في رمزها ، وطوراً في رسالتها ، وإنما مع استمرار وجودها بصفقتها تلك ؛ وبذلك تحترم هذه التحولات نوعاً من مبدأ حفظ المادة الاسطورية ، بحيث يمكن دائماً ان تنشأ من كل اسطورة عند حدوده أسطورة أخرى .

ومع ذلك فقد يحدث احياناً أن يتشوه كمال الصيغة البدائية في اثناء هذا السير . وعندئذ تراجع هذه الصيغة أو تتقدم إلى ماقبل — أو مابعد — المرحلة التي تظل فيها خصائص الاسطورة المميزة سهلة المعرفة ، وتحتفظ فيها الاسطورة بما يسمى في لغة الموسيقيين « شخصيتها » .

---

(١) علم المجتمع وضميرد . متفرقات على شرف ريمون ارون ، باريس ، كلمان

- ليفي ، ١٩٧١ ، مجلد ١ ص ١٣١ - ١٤٣ .



إذاً ، ماهو الشيء الذي تتحول اليه الاسطورة في مثل هذه الحالات ؟  
هذا مانثوي أن نبحثه هنا على مثال .

كانت شعوب الاصل اللغوي ساليش ، مع جيرانها الجنوبيين  
الساهابتان ، تشغل ، في العصر التاريخي ، منطقة متصلة عملياً تمتد  
من سلسلة الجبال الصخرية إلى المحيط الهادي ، وتغطي اجمالاً  
حوضي نهر كولومبيا في الجنوب ونهر فرازر في الشمال . ففي هذا  
الاقليم الواسع ؛ جمعت قراءات عديدة لمجموعة اسطورية تنتظم حول  
حكاية شيخ فقير ، مريض ومحتقر ، اشتهر باسم أوس . ويلجأ هذا  
إلى الحيلة وينحصب بنت رئيس القرية ؛ وعشماً يجري التساؤل حول هذا  
الحمل الغامض . ويولد طفل ، ويدل على أوس أبا له ؛ فيغتاز القريون  
ويتركون الزوجين بلا نار ولاطعام . ويسترد أوس ، لوحده أو بمساعدة  
زوجته ، طبيعته الحقيقية ، فاذا هو فتى جميل وصياد ماهر . وبفضله  
تعيش الاسرة في رخاء ، فيما يتصور القرويون ، الذين رحلوا وتركوه ،  
جوعاً . وأخيراً يدعون للعودة ويطلبون العفو ، فيحصل عليه ، مع  
المؤونة ، اولئك الذين لم يكونوا قد أسرفوا في سوء معاملة البطل  
وتشويهه (١) .

إن الاسطورة ، المصغرة إلى حدودها الاساسية ، تحظى بانتشار

- 
- (١) يواز ١٨٩٥ ، ص ٩ - ١٠ ، ١٩٠١ ، ص ٢٨٧ ؛ ١٩١٧ ، ص ١٠٩ - ١١٦  
فيني ١٩٣٤ ، ص ٤٦٥ - ٤٨٨ ؛ جاكوبس ١٩٣٤ ، ص ٢٧ - ٣٠ ؛ ادامسون  
١٩٣٤ ، ص ١٩٣ - ١٩٥ ؛ ريشارد ١٩٤٧ ، ص ١٠٩ - ١١٦ ؛ تيت ١٨٩٨ ،  
ص ٣٦ - ٤٠ ؛ ١٩٠٩ ، ص ٦٨٤ ؛ راي ١٩٣٣ ، ص ١٣٨ - ١٤٢ ؛ هوفمان  
١٨٨٤ ، ص ٢٨ - ٢٩ ؛ هابرلان ١٩٢٤ ، ص ٤١٤ - ٤١٧ ؛ هيل - توت  
١٨٩٩ ، ص ٥٣٤ - ٥٤٠ ؛ ١٩٠٠ ، ص ٥٤٩ ؛ ١٩٠٧ ، ص ٢٢٨ - ٢٤٢ .



واسع جداً ، إذ يعثر عليها حتى في امريكا الاستوائية ، عند قدماء  
توبينامبا على ساحل البرازيل الشرقي وفي البيرو . تتمثل اصالة الساليش في  
تطوير الاسطورة بشكلين متوازيين : يروي الأول أن ابن أوس ،  
الذي يخطفه بوم ويقوم ذووه بتخليصه ، يرتدي جلدأ صديدياً لشيخ ،  
جلدأ يولد الضباب اذا ما احترق ؛ والشكل الثاني ، حكاية طفل ،  
مغامر او مغضوب عليه حسب النسخ ، يصبح سيد الريح التي كانت  
تدمر الأرض في ذلك الوقت ؛ ولكنه يتعرض بعد اسره الريح والسيطرة  
عليها ، إلى أخطار ينجو منها بفضل شخص اسمه قيوط ( ذئب امريكي  
صغير ) . وانطواء هذه الشكل الثاني على اقتباسات كثيرة من الفولكلور  
الفرنسي القديم ، الذي نشره « سعاة الغابات » الكنديين في القرن الثامن  
عشر ، يطرح مسألة حاولنا حلها في مكان آخر (١) ، ولا ضرورة  
لها هنا . ولتأكيد التناظر بين الشكلين ، تكفي الإشارة إلى أن الاوس  
والقيوط ، في معتقدات المنطقة التي تعيننا ، ومابعداها حتى لدى اليويبلو  
الشماليين ، يشكلان زوجاً من الحدود يرتبطان ارتباطاً متبادلاً ويتقابلان ،  
تماماً كما هو الشأن بالنسبة للضباب والريح اللذين ترتبط بأصلهما ،  
على التوالي ، كل مجموعة اسطورية ؛ أي نموذجين من الظاهرات الجوية  
ولكنهما متنافيان . أضف أن بطلي كل مجموعة ، ابن أوس أو محمي  
القيوط ، يقلدان شخصيات ( واحياناً يتماثلان معها ) تحمل اسماء  
متجاورة جداً : Tsaaaz ، Ntsâaz ، Snanaz حسب  
اللهجات ، ويدرك رواة الأهلين قرابة بينها (٢) . وعلى ذلك ، حتى

(١) انظر تقريرنا عن التعليم في حولية م. مهد فرنسا ، السنة ٦٩ ، ١٩٦٩ - ٩٧٠ ،

ص ٢٨٥ - ٢٨٩ .

(٢) بواز ١٩١٧ ، ص ٢٦ .



عندما لا يكون الصبي الذي خطفه البوم هو ابن أوس ، فانه يحافظ على صلة مجازية به : كل منهما سيد الضباب ، وكل منهما ، في لحظات مختلفة من الحكاية ، يخفي هويته تحت جلد صديدي لشيخ . وإذا كانت علاقتهما علاقة تشابه ، ففي المجموعة التناظرية تسود علاقة اقتران بين القيوط والبطل الشاب سيد الريح : ذلك أن تعاونهما ينجم عن مجرد لقاء . وأخيراً ، عندما يأسر البطل الاول بوم ، يتردد صدى اسم البطل الثاني ، ذلك أنه يسمى في لغة شوسواب Snānaz ومعناه بحسب الرواة « بوم » (١) على وجه الدقة .

وعند هنود نهر تومبسون ، الذين يشغلون موقعاً متوسطاً في منطقة ساليش اللغوية ، انما تظهر المجموعتان على صورة افضل مايكون تمفصلاً . وكان جيرانهم الشماليون شوسواب ، وهم من لغة ساليش أيضاً ، قد تركوا المجموع من قبل أن يتفكك ؛ وعلى قول أفضل عارفيهم ، ج . تيت ، كان هؤلاء الهنود يقسمون غالباً رواية اسطورتهم سناناز ، سيد الريح ، إلى حكايتين منفصلتين . أما الاسطورة المتناظرة ، المتعلقة بصبي صغير بكاء وشيطان ، يهدده البوم ثم يخطفه ، فتتضاءل وتميل نحو تعبير يمكن ان نطلق عليه « تعبير » ادنى : من الناحية الكمية اولاً ، لأن الحبكة تؤول إلى خطف البطل وتخريبه اللاحق وتحول الرجل — البوم إلى طير عادي ، نذير موت ( الوظيفة التي كان ساليش الداخل وهنود آخرون ينسبونها إلى البوم ) ؛ ثم من الناحية النوعية ، من حيث

---

(١) تيت ١٩٠٩ ، ص ٦٩٨ - ٦٩٩ ؛ ١٨٩٨ ، ص ٦٣ - ٦٤ ، ٨٧ - ٨٩ ؛ ١٩١٢ ، ص ٢٦٥ - ٢٦٨ ، ٣٩٣ - ٣٩٤ ؛ بواز ١٩١٧ ، ص ٢٦ - ٣٠ ؛ هيل - تو ١٩٠٤ ، ص ٣٤٧ - ٣٥٢ ؛ ريشارد ١٩٤٧ ، ص ١٤٦ ؛ فاراند ١٩٠٠ ، ص ٣٦ - ٣٧ ، ٤٢ - ٤٣ .



أن بوم اسطورة سوشواب — مثلاً عند الكورنثيين ، المجموعة اللغوية المعزولة : المقيمة على حدود ساليش من الشمال (١) — يتحول من غول إلى حكيم وساحر قدير يمنح معرفته إلى البطل وحتى يجعله متفوقاً عليه ، بدلاً من استعباده .

وعلى ذلك ، فاذا اتبعنا الاسطورة ذاتها من الجنوب نحو الشمال ، نلاحظ في بداية الامر تليطياً يؤثر من جهة في طول الحكاية وغناها ، ومن جهة ثانية في الشدة الدرامية لموضوعاتها الدالة ، كما لو كانت الحبكة تضعف وتتقلص في آن واحد .

\* \* \*

ان الشوسواب ، ممثلي اقصى الشماليين من ساليش الداخل لغة وثقافة على السواء ، يعرضون كذلك شهباً واضحاً مع جيرانهم الجنوبيين . ولكننا ، إذا تابعنا الاستقصاء إلى ما بعد ذلك ، نجتاز عتبة مزدوجة . نحو الشمال الغربي ، كان الشوسواب يجاورون الشيلكوتان ، الممثلين الاوائل للأسرة اللغوية الكبيرة أتابا سكان ، التي كانت تمتد بصورة متصلة في الشمال والشمال الغربي إلى اقاليم اسكيمو . وكان الشيلكوتان من الناحية الثقافية يبتعدون عن النمط السوسيولوجي العديم الشكل الذي يميز ساليش الداخل ، ويزدادون قرباً من الثقافات الاهلية المتجاورة معها على ساحل المحيط الهادي : أي ثقافات كواكيوتل ، بيللا كولا ، تسيمشيان ، الخ . ، المتميزة بتنظيم اجتماعي معقد مقسم إلى عشائر وبطون ، وبنظام طبقات يفرق بين الارستقراطيين وعامة الناس والعبيد ، قائم على الولادة وترتيب البكورية وعلى الثروة ، وأخيراً بضخامة

---

(١) بواز ١٩١٨ ، ص ٢٠ ، ٣٧ ، ٥٠ .



ازدهار الفنون التخطيطية والتشكيلية ، كالأعمدة الطوطمية الكبيرة ،  
الغنية بنقوشها ، والاقنعة الاحتفالية المشهورة .

تنم هذه الخصوصيات اللغوية والثقافية عن ماض تاريخي يميز  
الساليش ، شاغلي الاقليم نفسه منذ آلاف السنين على ما يبدو ، من  
الاتاباسكان الذين وصلوا بعدهم إلى هذا الاقليم . وكان من الممكن  
اذن ان تضع العتبة المشكلة بالحدود الشمالية للمنطقة الساليشية عقبة  
كبيرة أمام التواصل . وكثيراً ما يلاحظ في حالات من هذا النوع أن  
المنظومات الميتولوجية تستعيد ، بعد مرورها بتعبير أدنى ، اتساعها  
البدائي ما وراء العتبة . ولكن صورتها تنعكس ، تقريباً كحزمة أشعة  
ضوئية تسربت إلى غرفة سوداء من فتحة دقيقة فارغمت بفعل هذا  
المانع على التقاطع : بحيث ان الصورة نفسها ، التي تشاهد مستقيمة  
في الخارج ، تنعكس في الغرفة على نحو مقلوب (١) . وطبقاً لهذا النمط ،  
فان نسخة اسطورة شيلكوتان ، المتعلقة بالصبي الذي خطفه البوم ،  
ترمم حبكة غنية ومطورة كالحبكة التي كان يمكن ان نجدها لدى فئات  
ساليش في جنوب الشوسواب ، ولكن ، ثمة جمل اساسية عديدة انقلبت  
على نحو ذي مغزى وطرأت عليها تحولات تصل احياناً إلى عكس المعنى .

كيف ، اذاً ، يروي الشيلكوتان الاسطورة ؟ يقولون إن البوم  
جذب صبيّاً صغيراً بكاءً ، بحجة اطعامه ، وخطفه . ثم رباه وانشأه  
سريعاً بعمليات سحرية وزينه بعقد من صدف النايبات ( dentalia ) .  
وبحث اهله عنه ووجدوه ، ولكنه رفض الذهاب معهم في بادئ الأمر  
بسبب طيب إقامته عند البوم . ثم اقتنع ونجت الزمرة الصغيرة بنفسها

---

(١) انظر أعلاه ص ٢٢٣ .



بعد ان حرقت كوخ البوم . وطارد الرجل - الطير الفارسين ، فكمنوا له بالقرب من عبارة كان مضطراً لعبورها . واذا خاف البوم من البطل الذي كان يلوح بيدين معقوفتين ، لأنه سلّح اصابعه بقرون ماعز لاستخدامها كمخالب مخيفة ، فقد سقط في الماء ، وبلغ الحافة الأخرى سباحة وتخلّى عن مطاردتهم . احتفت القرية بالبطل ؛ وظهر مزيئاً من قدميه إلى رأسه بالصدف التي كان قد استولى عليها ، ووزعها حول جسمه ؛ ومنذ ذلك الحين والهنود يتزينون بصدف النايبات .

وفي ذات يوم ، لاحظت أم البطل قذارة ابنها وطلبت منه أن يغتسل . فرفض ، وأرغمته ؛ فغطس في الماء وتوارى . فاقامت المرأة المحزونة على حافة البحيرة وصممت على عدم الحركة . وقدم الشتاء . كانت نساء القرية يأتين إلى شاطئ البحيرة ويمتصن الجليد ويغرفن الماء . وكان البطل الذي سكن الاعماق يتسلى بكسر دلائهن . فأسرته اختان بواسطة سطل غني الزخرفة ، استخدمته طعماً . كان البطل على قدر كبير من الضعف والنعول بسبب اقامته تحت الماء بحيث أصبح لا يستطيع السير وعبثاً حاولت الاختان حك الوعاء الذي كان يغطيه كجلد فوق جلده . ونقلته إلى الكوخ ، حيث اصطلى قرب النار ، واعنتتا به .

كان ذلك الشتاء في منتهى القسوة ، والاطعمة نادرة ، ولم يفلح الرجال بالحصول على الخشب اللازم لصنع النعال الثلجية والصيد . ومع أن البطل كان في دور النقاهاة ، خرج متحاملاً على نفسه ، وجمع من الخشب لصنع نعلين وطلب إلى إحدى النسوة أن تدخل ماجمعه وتمزعه على علو منتصف السلم المستخدم في نزول الهنود إلى الخيمة التي يقع جزء منها تحت الارض ، والتي كانوا يدخلون إليها من السقف .



واذا بالخشب ، الذي حركه على هذه الصورة ، يتكاثر ويملأ الكوخ .  
واستطاع الصيادون ان يصنعوا النعال وخرجوا للصيد ولكنهم لم يجدوا  
طرائد . وعمت المجاعة .

عندئذ طلب البطل بعض السهام من سكان القرية وذهب بدوره  
إلى الصيد . فتحلل من جلده الاناثي وخبأه . وقتل ، اول مابدا ، كثيراً  
من الرنات التي وزعها ، بعد ان لبس وعاءه الزجاجي ، على اولئك  
الذين اعطوه سهاماً جيدة . ولكن غراب (\*) أعطاه سهماً رخواً ،  
فكان نصيبه قيوطا ، طريدة هزيلة . ولهذا تجسس على البطل ، ووجد  
الجلد — الاناء في مشعب شجرة ، فأخذه واخفاه ؛ ورأى البطل يعود ،  
ففى جميلاً مزيناً بالصدف . فبقي على حالته هذه ، بعد زوال قناعه ،  
وتزوج الاختين اللتين عملتا على شفائه (١) .

ولأظهار جميع التحولات او الانعكاسات الواقعة في هذا النص  
الاتاباسكاني لاسطورة واسعة الانتشار عند الساليش ، من المستحب دون  
شك أن نذكر القراءات الأخرى . وقد يقودنا ذلك بعيداً جداً ، وعندئذ  
نسلم بالعمل بطريقة التلميحات . فبدلاً من أن يدخل البوم إلى الكوخ  
لاختطاف الطفل ، كما هو الشأن عادة ، يجذبه هنا إلى الخارج .  
كانت نسخة سوشواب ، الملخصة اعلاه ، قد أتمت من قبل تحويل البوم ،  
الوحش آكل البشر عند الكوتينيه ، والمعلم الشرس في مكان آخر ،  
إلى محسن . وتواصل حكاية شيلكوتان التحويل في الاتجاه نفسه ، ولكنها  
تعكس وظيفة الرجل — الطير ، مانح القدرات الروحية عند الشوسواب ،  
والذي يصبح مالك الثروات المادية — اصداغ النابيات — التي يستولي

---

(١) ل . فاراند ، تقاليد الشيلكوتان ، ص ٣٦ - ٣٧ .

\* - اسم رجل من القبيلة « م » .



البطل عليها قبل هربه وإلى هذا الحدث انما ترد الاسطورة أصل هذه الحلي الثمينة ، فهي تنسب إليها اذن طابعاً غريباً وخارقاً معاً ، كان لدى الشيلكوتان اسباب وجيهة للمحافظة على سره حيال جيرانهم ساليش الداخل ، الذين كانوا ، بحكم بعدهم عن السواحل ، عاجزين عن الحصول على هذه الاصداف البحرية الا بواسطتهم ؛ أضف أنهم كانوا يطلقون على الشيلكوتان اسماً يعني : « قوم النايبات » . ولكن الواقع كان مختلفاً : كان الشيلكوتان ، القادرون وحدهم على الاتصال مع بيلاكولا عن طريق المضائق المارة بالسلسلة الساحلية الواقعة في أقليمهم ، يشتررون الصدف من صيادي السمك هؤلاء ، ويملكون امتياز احتكارها ازاء ساليش الهضبة . أما هؤلاء ، وخاصة التومبسون وكوردالين ، فكانوا يستخدمون سلسلة اسطورية متناظرة مع السلسلة التي نناقشها الآن ليشرحوا كيف أنهم اضعاعوا أصل صدف الدانتاليا ، المحلي في السابق : مما يضع اسطورتهم في تقابل كلي مع الاسطورة التي يفسر الشيلكوتان بها كيفية اكتسابهم أصل هذه الحلي الغريب .

وحادثة قيام أم البطل بارغامه على الاغتسال ، في اسطورة شيلكوتان ، ليست أقل ايجاء . فلوبينا جميع قراءات هذا المشهد على طول محور جنوبي شرقي - شمالي غربي ، تتعاقب عليه ، بالتسلسل ، كوردالين ، تومبسون ، شيلكوتان ، للاحظنا ، في الواقع ، تحولاً ثلاثياً . في نسخة كوردالين ، تطلب الام العطشى ماء من ولدها فيأباه عليها . وفي نسخة تومبسون ، يستحم الصبي المتضايق من الحرارة على الرغم من حظر أمه ، مما يعتبر نقيض حادثة شيلكوتان (١) . وهكذا تنتقل وظيفة الماء

---

(١) ريشارد ١٩٤٧ ، ص ١٦٩ - ١٧٠ ؛ بواز ١٩١٧ ، ص ٢٦ - ٣٠ ؛

تيت ١٩١٢ ، ص ٢٦٥ - ٢٦٨ .



الدلالة من الشراب إلى الحمّام ، أي من محتوى إلى حاو جسدي :  
لأن ماء الشرب يجري في الجسم كما يسير الجسم في ماء الحمام .  
وفي الوقت نفسه ، ينعكس الابن السلي إلى أم سلبية تنعكس بدورها  
إلى أم ايجابية :

كور دالين	تومبسون	شيلكوتان
ماء : محتوى	حاو	حاو
ابطال : ابن ( - )	ام ( - )	أم ( + )

جميع النسخ تتضمن السياقات الشتوية ، ولكن ، فيما يفتقر  
القريون في نسخ ساليش الداخل إلى الخطب ، يبدأون في نسخة شيلكوتان  
بنقص الماء ، الذي يحول البطل بين النسوة وبينه عندما يتسلى بكسر  
دلائهن . يؤدي الخطب ولاريب دوراً في هذه النسخة ، وانما بصفة  
خشب صناعي ، أي في تقابل مع وظيفة الخطب في استعمالات الموقد .  
كما يتضاعف هذا التقابل من جهة أخرى بفعل الطريقتين ، المختلفتين  
هنا وهناك ، اللتين يحصل بهما البطل على تكاثر كمية قليلة من الخطب :  
إما بهزها عند منتصف السلم أو القائها مباشرة من الاعلى إلى الاسفل .  
وهذه الطريقة الاخيرة ، المتحفظ بها وحدها في نسخ ساليش ، تميل  
بالتأكيد إلى الطريقة التي تستخدمها الشخصية المسماة أوس ، الذي تكلمنا  
عليه في بداية هذا الفصل ، في اخصاب بنت الزعيم ( بالبصاق او  
البول من أعلى السلم على الفتاة النائمة عند اسفله ) ، من حيث ان الصبي  
الذي بأسره اليوم هو ، في بعض هذه النسخ ، ابن أوس . ومن حيث  
أنه في اسطورة شيلكوتان ، التي لاتعده ابناً لاوس ، يلبس مع ذلك  
جلداً اناثياً يجعله حملة ضعيفاً ومريضاً على غرار أوس الذي يلبس جلداً



صديدياً لشيخ ، وعلى غرار ابن أوس يقبل الهيئة ذاتها بصورة ارادية بعيد تحرره من الاسر عند اليوم . ويذكر المرء أن هذا الجلد ، الذي اختلس من البطل وحرق ، يولد الضباب ، في تناظر تام مع الاناء الذي يجعل الماء كثيفاً مثلما يفعل الضباب مع الهواء ، والذي ترد صلته المائية عوضاً عن الصلة التي تتصورها اساطير ساليش بين الضباب والدخان والنار .

واخيراً ، فالعلاقة بالمجموعة الاسطورية ، حيث يصبح أحد الابطال سيد الريح — العلاقة الضعيفة السند لدى الشيلكوتان — تنجم عن ظهور القيوط بوضع منعكس في الاسطورة الاخرى : طريدة هزيلة ، أداة سلبية لانتقام البطل من الغراب الذي اساء نجده ؛ في حين اننا رأينا ان القيوط ، في النسخ المتينة السند حول اصل الريح المروضة ، ينشط في مساعدة البطل على التخلص من وضع محفوف بالاعطال .

\* \* \*

مامن شيء يحول قبلياً ، على ما يبدو ، دون امكان عبور الاسطورة ، فيما وراء الشيلكوتان ، عتبات أخرى ، يتميز المرور منها بتقليص الحبكة وتلطيفها ، وتستعاد وراءها الصورة البدائية المعكوسة بوجه آخر على محاور جديدة . ولكن من المعقول ايضاً ان يتضاءل الاندفاع التخيلي خلال مروره من عتبات متعاقبة ، وأن يعطي مجال التحولات الدلالي ، الذي يسهل استغلاله في بادئ الأمر ، مردوداً متناقصاً . إن الحالات الاخيرة من المنظومة ، إذ تتناقص معقوليتها تدريجياً بمقدار ما يولد بعضها بعضاً ، قد تفرض مثل هذه الالتواءات على الاساس الاسطوري ، وتخضع مقاومته إلى اختبار قاس جداً بحيث قد يتقصّف



هذا الأساس في النهاية . وعندئذ تزول الاسطورة من الوجود بهذه الصفة . فاما تتلاشى مفسحة المكان إلى اساطير أخرى ، تتميز بها ثقافات او مناطق أخرى ، وإما تتعرض في سبيل استمرارها إلى تحريفات تؤثر لافي الشكل فحسب ، بل في الجوهر الاسطوري ذاته ايضاً .

وهذا ما نحسب أننا نلاحظه في الحالة الخاصة التي تشغلنا . كان الكارييه يعيشون إلى شمال شيلكوتان ، وهم ايضاً اعضاء في الاسرة اللغوية اتاباسكان ولكنهم مختلفون جداً من ناحية الثقافة . كانوا ، في الواقع ، يدينون باسمهم لعادات متميزة ؛ فقد كانوا يخضعون الارامل لأكراهات قاسية ، كالالتزام بحمل عظام المتوفى مدة طويلة . وعليه ، يعثر عندهم على الخلية المولدة لمجموعتنا الميتولوجية كما كانت موجودة بعيداً نحو الجنوب عند الساهابتان والساليش . وإنما بشكل متبدل جداً . ويروي الكارييه حكاية صبي فقير ویتيم : ولايملك من الثياب إلا فروة أوس . وفيما كان يتسكع ، فاجأ بنت الزعيم عارية : ولم تره البنت ، ولكنها تعرفت عليه من ملامسة يديه الخشتين اللتين مستاجسدها ؛ وتزوجته سراً للفضيحة . وقبل الزعيم راضياً هذا الصهر غير الكفء ، و « غسل » فقره بهدايا من الثياب والحلي . وكان ذلك من حسن حظ الزعيم ، اذ اتضح ان الفتى صياد محنك ومدمر الوحوش التي كانت تعذب الهنود . ومع ذلك يهلك ذات يوم وهو يجابه أوساً هائلاً يقتل الناس . وقد انتحرت المرأة المحزونة على جثة زوجها (١) .

عندما تمارن هذه الحكاية بحكاية الاوس كما لخصناها في البداية بحسب نسخ ساهابتان وساليش : نلاحظ عدة نماذج من التغيرات . ويظهر بعضها بمثابة انعكاسات : البطل شاب بدلاً من شيخ ، يفاجئ

(١) د . جينيس ، أساطير هنود الكارييه ، ص ١١٤ - ١٢١ .



بنت الزعيم خارج القرية ، وليس في داخل الكوخ أو على مقربة منه . ثانياً . يحدث كل شيء كما لو كانت نسخة . كارييه تستعوض منهجياً عن التعابير الدالة على معنى حقيقي بمعادلاتها المجازية : لباس مصنوع من فروة اوس ، يميز بطلاً يسمى اوساً ؛ تماس رمزي مع جسم الفتاة يقوم مقام اخصابها الفعلي ؛ ماثلة فقر البطل ، الرمزية بالتملر ذاته ، الذي « تغسله » هدايا الزعيم ، مع الجلد - الاناء ، في نسخة شيلكوتان ، الذي تحاول الاختان غسله بدون جدوى ؛ ومع جلد الشيخ الصليدي في نسخ ساليش حيث يظهر البطل عند تخلصه من ذلك الجلد ، مزيناً بالثروات التي كانت في حوزته من قبل . واخيراً ، بدلاً من حكاية يوحى بها مفهوم عدالة توزيعية ، وتنتهي بفصل عدد من الشخصيات الرئيسة إلى معسكرين : اشرار يعاقبون واخيار يثابون ، لدينا هنا حبكة يفضي سيرها إلى نتيجة مأساوية ومحتمة . جميع هذه السمات تثبت حصول انتقال حاسم ، مع نسخة كارييه هذه . من صيغة كانت في ذلك الحين اسطورية إلى صيغة روائية ، تتجلى فيها الاسطورة الابتدائية ، « حكاية الاوس » ، على أنها استعارة خاصة لها : الاوس الهائل ، الذي يظهر فجأة بصورة غير معللة في النهاية . ويقاخص الحكاية نفسها أكثر مما يعاقب بطلاً مزيناً بجميع الفضائل ، وذلك لنسيانها ، أو جهلها ، طبيعتها الاصلية ونكران نفسها على أنها اسطورة .

\* \* \*

لنتأمل الآن عتبة أخرى : تلك التي كانت ، في الشمال - الغربي ، تفصل اثاباسكان الداخل عن قبائل ساحل المحيط الهادي . الذين اوجزنا اعلاه خصوصياتهم الاجتماعية والثقافية ، والتي تجب اضافة الخصوصيات



ذات الطابع اللغوي إليها . كان التسيمشيان ، المقيمون عند مصب نهر  
ناس وسكيننا ، الذين يتكلمون لغة منعزلة ، تمت إلى الاسرة اللغوية  
بنويسيان على الأرجح ، مقسمين إلى قبائل تحمل أسماء حيوانات .  
كانت عشيرة الدب ، من فروع النيسكا ، تبرر بضرب من الاسطورة  
حقها من غير منازع بحمل عصابة رأس احتفالية من خشب محفور  
ومدهون ، مرصعة بصدف أذن البحر ، تمثل وجه بوم محاط بافريز  
من تماثيل صغيرة مجسمة ذات برائن . يروى أن زعيماً كان له ابن شاب  
يصرخ باستمرار . فهددوه باليوم الذي وصل بالفعل وخطف ليس الصبي  
الشيطان ، بل اخته ، ووضعها في أعلى شجرة لم يفلح أحد بانزالها  
منها على الرغم من عويلها . واذعنت أخيراً ، فصمتت وتزوجت البوم .  
وسرعان ما أنجبت ولداً . وعندما كبر ، طلبت إلى زوجها أن يأذن لها  
بارجاعه بين البشر . وقبل البوم ، وألف نشيداً يناسب المقام وحفر على  
الحشب زينة رأس على صورته . واصطحب زوجته وابنه إلى قريتهما .  
وبعد أن أثبتت الام حالة ابنها المدنية عند ذويها ، عادت مع زوجها ،  
تاركة الطفل الذي أوصى فيما بعد للعشيرة ، التي ينتمي إليها ، بزينة  
الرأس التي حفرها البوم على الحشب وبالنشيد الذي كان علمه له :  
« أي أخي ! لقد وهبني البوم الأبيض هذه الشجرة مقراً » .

سنهمل شخص الاخت ، تبسيطاً للنقاش . ففي الواقع ، يفسر  
وجودها في الحكمة بتحول يجب البحث عن أصله وسببه في نسخ فرازر  
الساليشية ولاسيما عند ستسيليس أو شيهاليس (١) ، مما لا يتسع  
بحته هنا . لنكتف باظهار مايبعد به هذا النص التسيمشيان عن نصوص  
شيلكوتان وساليش الداخل . فيما كان الكارييه يرجعون لهذه النصوص



الآخيرة بأسلوب الاستعارات ، واضح ان الحكاية التيسيمشيانة تستخدم حصراً علاقات اقتران ، ولا سيما انها لا تظهر بمثابة اسطورة بل بمثابة ملحمة تروي احداثاً يفترض أنها تاريخية . ومعقدة لبلوغ هدف دقيق ومحدود : تأسيس بعض الامتيازات العشرية . ومع ذلك يتعلق الأمر حتماً بالاسطورة ذاتها ، لأن العمرة المحصورة التي نشرها بواز (١) ، تمثل شخصيات تمتد نحو اليوم الذي تحقق به ، أيدي ذات مخالب متنوعة . وذلك موضوع دال لا تشرحه الملحمة التيسيمشيانة . كما جمعها بواز ، ولكن رواتها كانوا مع ذلك على علم به . اذ أنهم كانوا يسمون هذه الشخصيات « الرجال ذوي المخالب » ، التي تذكرها أسطورة شيلكوتان الملخصة أعلاه .

وعلى ذلك يمكن الصعود من هذه النقطة بعيداً جداً : ذلك أن هذه المخالب المصنوعة من قرون الماعز ، والتي تساعد بطل الشيلكوتان على الحاق الهزيمة باليوم . تحول السلة المشوكة بالمخارز من الداخل ، حيث تضع بومات سوشواب وكوتينيه البطل بعد خطفه ؛ هذه المخارز تحول بدورها الحشرات . طعام اليوم ، التي تملأ السلة في نسخ ساليش المقيمين بعيداً في الجنوب ، حيث يقوم الطير المختطف بدور سيد كرية ، لابلور غول ( نسخة كوتينيه ) أو دور ساحر ينظم امتحانات المارة ( نسخة سوشواب ) . وفي نهاية هذا المسار الارتدادى . نجد لدى السانبوال ، الذين كانوا يعيشون في جنوب شرق منطقة ساليش ، اذن في مقابل التيسيمشيان ، احالة ضمنية إلى الموضوع الاساسي لحكايتهم والنشيد الطقوسي الذي يرافقها . في الواقع ، كان السانبوال يسمون

---

(١) مجتمعات كواكيوتل السرية ، ص ٣٢٤ - ٣٢٥ ؛ انظر كذلك : التقرير الخامس عن هنود كولومبيا البريطانية ، ص ٥٧٢ .



مشعب العمود المركزي في الكوخ المستخدم في الرقص على شرف  
الارواح الحارسة « مجثم اليوم » (١) .

وعلى ذلك ، إذا كانت اسطورة ساليشية تتحول ، عند انتقالها  
من الشيلكوتان إلى الكارييه ، إلى حكاية روائية بعد انعكاسها في البداية ،  
بصفتها اسطورة ، عند اجتياز العتبة اللغوية والثقافية الفاصلة بين الساليش  
والاتاباسكان ، فإنها تتعرض ، عند مرورها في عتبة أخرى ، لتحول  
مختلف يتصف هذه المرة بأنه من نوع التقليد الملحمي ، لكي تؤسس  
بعض اشكال منظومة سلفية . في الحالة الأولى ترجح إلى جهة الرواية ،  
وفي الحالة الثانية إلى جهة ليست دون ريب جهة التاريخ ولكنها تطمح  
إليها .

ختاماً لهذه الالممة ، لنلتفت نحو الشرق ، أي في اتجاه جغرافي  
يقابل اتجاه التسيمشيان . وهذا مايسمح لنا برصد نموذج ثالث ، فيما  
وراء العتبة الثقافية واللغوية التي تفصل الاتاباسكان عن قبائل الاسرة  
اللغوية الكبيرة الالفونكانية التي كانت ممتدة حتى سواحل المحيط الاطلسي .  
كان ممثلو هذا النموذج الثالث الأكثر بعداً نحو الغرب هم من  
الشمال « الكري » المتاخمين للاتاباسكان . ونحو العام ١٨٨٠ ، كان  
سكان بحيرة بول — دو يروون حكاية قرية قديمة يختفي منها على نحو  
غامض ولد في كل ليلة . وكان في ركن آخر من القرية صبي صغير  
يصرخ ويبكي باستمرار . وفي ذات يوم ، غضبت أمه وهزته بعنف .  
فانزلق من جلده « كفراشة تخرج من شرنقة » ، وطار بشكل بوم  
ابيض كبير .

---

(١) راي ١٩٣٩ ، ص ١٢٩ .



وترقبت المرأة عودة ابنها واكتشفت أنه هو الذي كان يخطف  
 الاولاد ، اذ يتحول ليلاً إلى بوم ، ليأكلهم ، وكان يستعيد هيئته  
 البشرية نهاراً . وجمعت القرويين وآهت هذا الابن ، الذي حبلت به  
 من رجل أبيض . وحكم على الغول الصغير بالموت ، وتوسل إلى مواطنيه  
 ووعدهم بعجائب عظيمة مقابل انقاذ حياته . وأخيراً ، سجن حياً مع  
 مؤن في صندوق خشبي وضعوه عالياً على اوتاد ، وهاجر القوم  
 جميعهم

وعندما عادوا إلى أماكنهم بعد ثلاث سنوات ، هالهم وجود قرية  
 كبيرة في ذلك المكان المقفر . مؤلفة من بيوت من الخشب ، يقطنها  
 رجال بيض لم يكن الهنود يفهمون لغتهم . كان ذلك عبارة عن محطة  
 تجارية . وكان الولد - البوم يعيش هناك ، وتعرفوا عليه ، وسألوه ،  
 فبيّن لهم أن هذا القوم الجديد هم سليل الاطفال الذين خطفهم والتهمهم .  
 « ولكنه ، وقد أصبح زعيماً ابيض كبيراً ، اعطى الكري اسلحة  
 وثياباً وادوات منزلية . ومنذ ذلك الحين ، عاش الشعبان في وفاق  
 تام » (١) .

في الواقع ، يظهر الكري ، المدعويين هكذا اختصاراً لكلمة  
 كريستينو ( من Kenistenoa ، احد الاسماء التي كانوا يطلقونها  
 على أنفسهم ) في حكايات اليسوعيين منذ عام ١٩٤٠ ، وقد عقدوا ،  
 في وقت مبكر ، صلات ودية مع الفرنسيين والانجليز . وكانوا يعملون  
 نحو نهاية القرن السابع عشر صيادين وادلاء لتجارة الفراء ، ويبقى  
 تاريخهم اللاحق مقترناً بتاريخ شركة خليج هودسون وشركة الفراء  
 الشمالية الغربية . إن روايتهم لاسطورة الطفل الذي خطفه البوم ناتجة .

(١) بوتيتو ، تقاليد هندية في كندا الشمالية - الغربية ، ص ٤٦٢ - ٤٦٥ .



على نحو ظاهر عن تلاعب يهدف إلى اخضاع الاسطورة لهذا التاريخ  
الذي كانوا يتميزون به من جيرانهم الذين ابدوا مزيداً من التحفظ ،  
وحتى العداء ، حيال البيض .

ولكننا نرى أيضاً أن الأمر لا يتعلق بنموذج التاريخ ذاته الذي  
ترجع اليه الملحمة التيسيمشيانة ، مقابل معالجة أخرى للأسطورة .  
لأنها قبلية في حالة وعشيرية في حالة أخرى فحسب ، وانما لاسباب  
أعمق . كان التيسيمشيان يحاول تبرير نظام يتمنونه ثابتاً بتقليد يردون  
أصله إلى اسحق عهود التاريخ . وكان الكري يجعلون الاسطورة نفسها  
متلائمة مع تاريخ حديث بقصد تبرير صيرورة جارية ، وقرار شرعية  
أحد الاتجاهات الممكنة - التعاون مع البيض - في عداد اتجاهات أخرى  
مفتوحة لهم . ان تاريخ الملحمة التيسيمشيانة ذو علاقة بموطن الخيال ،  
ذلك انه لم يحدث قط ان تزوجت بشرية بوما . أما تاريخ اسطورة  
كري ، فانه يرجع إلى أحداث واقعية لأن بعض البيض تزوجوا نساء  
من الهنود . ولابد لهؤلاء ذات مرة ، كانت الاولى ، من أن يكونوا  
قد زاروا المحطة التجارية . وفي زمن جمع الاسطورة ، كانت علاقاتهم  
الودية مع للبيض تنتمي ، في نظرهم ايضاً ، إلى التجربة المعاشة .

وهكذا ، فان الاسطورة التي تتحول اثناء انتقالها من قبيلة إلى  
قبيلة ، تضعف اخيراً دون أن تتلاشى لهذا السبب ، يبقى طريقان  
سالكان : طريق الاعداد الروائي ، وطريق الاستخدام مجدداً لغايات  
التبرير التاريخي . وهذا التاريخ يمكن ان يكون بدوره من نموذجين :  
ماضوي ، لتأسيس نظام تقليدي على ماض بعيد ، ومستقبلي : ليصنع



من هذا الماضي بداية لمستقبل أخذت خطوطه بالارتسام . واذا كنا نشدد بمثال على هذا الاستمرار العضوي الذي يتجلى بين الميتولوجيا والتقليد الملحمي وما ينبغي جيداً أن يسمى السياسة ، فاننا نود تحية عالم وفيلسوف لم يقبل قط بأن يجعل من التاريخ مكاناً ممتازاً ، يكون الانسان مطمئناً على قدرته في العثور على حقيقته فيه .

\* \* \*







للأنفسيّة وللإنسانيّة

---







## المفصل الخامس عشر

### الجمهور على الاستقصاء

- ١ -

#### الأنسيات (\*) الثلاث (١)

تبدو الاتنولوجيا للغالبية العظمى منا بمثابة علم جديد ، بمثابة دقة الانسان الحديث وفضوله . فالموضوعات البدائية دخلت في علمنا الجمالي قبل أقل من خمسين سنة . واذا كان الاهتمام بعادات المتوحشين ومعتقداتهم أقدم من ذلك بقليل . فان الاعمال الأولى التي خصصت لهم بصورة منهجية لاترقى لأكثر من ١٨٦٠ ، أي الفترة التي كان يطرح فيها داروين مشكل التطورية البيولوجية التي كان قد استجاب لها في ذهن معاصريه مشكل تطور الانسان الاجتماعي والفكري .

ومع ذلك يوجد هناك وهم خطر . بمقدار ما يندفع حول المكانة الحقيقية التي تشغلها معرفة الشعوب البعيدة في رؤيتنا للعالم . فالأتنولوجيا

---

(١) الغد ، ع ٣٥ ، ١٩٥٦ .

(\*) أنسية : humanisme ، حركة فكرية ظهرت في عصر النهضة الأوروبية . وقد تميزت بمحاولة الرفع عن مستوى العقل الإنساني عن طريق خلق ثقافة تمتد جنورها إلى الحضارتين اليونانية والرومانية القديمة . وهذه هي الأنسية الأولى الإبتاعية . والحركة الفكرية الثانية ، أو الأنسية ؛ اتسعت باتساع الكشوف الجغرافية ، وبرزت واضحة على وجه الخصوص في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، إذ تناولت دراسة ثقافة الحضارات غير الأوروبية . أما الأنسية الثالثة فهي ، في رأي المؤلف ، دراسة ثقافات الشعوب البدائية ، أو هي الأتنولوجيا « م » .



ليست علماً مستقلاً وليست علماً جديداً : بل هي الصورة الأقدم والأعم لما نطلق عليه اسم أنسية .

عندما اكتشف ثانية رجال نهاية العصر للوسيط والنهضة العصر اليوناني — الروماني القديم وعندما جعل اليسوعيون من اللغتين اليونانية واللاتينية أساس التكوين الفكري . أفلم يكن ذلك شكلاً أول من أشكال التكنولوجيا ؟ كان ثمة اعتراف بأن أي حضارة لاتستطيع أن تذكر في نفسها الا اذا قارنت نفسها بحضارات أخرى . وعثرت النهضة في الأدب القديم على مفاهيم ومناهج منسية ؛ بل وجدت فيه ما هو أكثر أيضاً . وجدت ماساعدها على أن تجعل من ثقافتها الخاصة موضوعاً لتفكيرها . وذلك بمقارنة التصورات المعاصرة بتصورات أزمنة أخرى وأمكنة أخرى .

لعلّ الذين يتقنون التعليم الاتباعي يخطئون بالشك في ذلك : فلو كان تعلم اليونانية واللاتينية يقنصر على اكتساب سريع الزوال لعناصر لغتين مبيتين . لما قدّم فائدة تذكر . ولكن التلميذ يلم من خلال اللغة والنصوص — ومدرسو التعليم الثانوي يعرفون ذلك جيداً — بمنهج فكري هو منهج الاتنوغرافيا ذاته ، والذي اسميه بسرور تقنية الاغتراب .

الاختلاف الوحيد بين ثقافة اتباعية وثقافة اتنوغرافية يتعلق بابعاد العالم المعروف في عهد كل من الثقافتين . ففي بداية عصر النهضة . كان العالم البشري محصوراً داخل حدود حوض البحر المتوسط . فيما يتطرق الشك إلى وجود الباقي . ولكننا نعلم ان أي جزء من البشرية لايمكن أن يطمح إلى فهم ذاته الا اذا رجع إلى باقي اجزائها .

في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، اتسعت الانسية مع تقدم



الاستكشاف الجغرافي . وكان روسو وديدرو يتكلمان على الحضارات الأكثر بعداً دون ان يكونا على اتصال بها . ولكن الصين والهندان يردان في اللوحة من قبل . ومصطلحاتنا الجامعية التي تدل على دراستهما باسم فقه لغة غير اتباعي تعترف . اذ تعجز عن إحداث لفظ أصلي . بأن الأمر يتعلق بالانسية ذاتها . محتاجة اقليماً جديداً فحسب : مثلما كانت الميتا فيزياء . في نظر القدماء . تأتي بعد الفيزياء . واذ تهتم التكنولوجيا اليوم بالحضارات الأخيرة التي مازالت محتقرة — المجتمعات المسماة بدائية — تدفع الأنسية في مرحلتها الثالثة . كما ستكون المرحلة الأخيرة ولاشك لأن الانسان سوف لا يجد بعدها مايكتشفه عن نفسه . على الأقل بالاتساع ( ذلك ان ثمة بحثاً آخر ، وهذا بحث في العمق . لسنا مستعدين للوصول إلى نهايته ) .

ولكن المشكل ينطوي على جانب آخر . كانت الانسيتان الاولى والثانية — الاتباعية وغير الاتباعية — تريان امتدادهما محدوداً لا بالمساحة فحسب ، بل بالنوعية ايضاً . ونظراً لزوال الحضارات القديمة . فقد تعذر الوصول إليها الا من خلال النصوص والآثار التذكارية . أما بما يخص الشرق والشرق الأقصى . حيث لم تكن الصعوبة موجودة . فقد بقيت الطريقة ذاتها ، لأن الحضارات البعيدة جداً لم تكن ، في الاعتقاد السائد آنذاك . تستحق الاهتمام الا بنتائجها التي تتصف بأنها أكثر علمية وأكثر دقة .

يتألف مجال التكنولوجيا من حضارات جديدة ، وتطرح ايضاً مشكلات جديدة . وبما أنها بلون كتابة . فلا تقدم وثائق مكتوبة ؛ وبما ان مستواها التقني منخفض جداً في العادة . فلا يترك معظمها



آثاراً تذكارية مجسمة . ومن هنا كان لابد للاتنولوجيا من أن تزود  
الانسية بادوات بحث جديدة .

إن اساليب المعرفة لدى الاتنولوجيا أكثر خارجية وداخلية في  
آن واحد ( ويمكن القول ايضاً أكثر اجمالاً ودقة ) من اساليب متقدميها :  
فقهاء اللغة والمؤرخين . فالدخول إلى مجتمعات منيعة يوجب على الاتنولوجي  
ان يضع نفسه في الخارج بعيداً جداً ( الانثروبولوجيا الطبيعية . ما قبل  
التاريخ ، التكنولوجيا ) . وأن يضع نفسه كذلك في صميم هذه المجتمعات  
من خلال تماثله مع الجماعة التي يشاركها عيشها . والأهمية البالغة  
التي يجب عليه أن يعلقها — عند غياب عناصر إعلام أخرى — على  
أقل تلوّنات حياة الاهالي النفسية .

الاتنولوجيا تتجاوز دائماً الأنسية التقليدية من جانب إلى آخر  
في جميع الاتجاهات . يشتمل مجالها على الأرض المعمورة كلها . في  
حين ان منهجها يضم طرقات تتعلق بجميع اشكال المعرفة : العلوم البشرية  
والعلوم الطبيعية .

فاذاً : تندمج الانسيات الثلاث من خلال تعاقبها . وتعمل على  
تقديم معرفة الانسان في اتجاهات ثلاث : من حيث المساحة بالتأكيد .  
ولكن هذا الجانب هو أكثرها « سطحية » . : بالمعنيين الحقيقي والمجازي  
على السواء . ومن حيث غنى وسائل الاستقصاء : إذ أننا ننتين تدريجاً  
أنه إذا كانت الاتنولوجيا مضطرة لاختلاق اساليب جديدة في المعرفة  
تبعاً للصفات الخاصة بالمجتمعات « المتخلّنة » التي أصبحت من نصيبها  
في القسمة . فإن اساليب المعرفة هذه يمكن تطبيقها بنائدة على دراسة  
المجتمعات الأخرى كافة : بما فيها مجتمعنا .

ولكن هنالك ما هو أكثر من ذلك : لم تكن الانسية الاتباعية



مقيّدة بما يتعلق بموضوعها فقط . بل بما يتعلق بالمستفيدين الذين كانوا يؤلفون الطبقة الممتازة أيضاً . ووجدت أنسية القرن التاسع عشر الدخيلة نفسها مرتبطة بالمصالح الصناعية والتجارية التي كانت تدعمها وتدين لها بوجودها . وبعد الأنسية الارستقراطية في عصر النهضة ، والأنسية البورجوازية في القرن التاسع عشر ، تحدد الاتنولوجيا اذن مجيء أنسية كلية على نحو مزدوج . بالنسبة للعالم المحدود الذي صار إليه كوكبنا .

فهي إذ تبحث عن إلهامها داخل أشد المجتمعات تواضعاً وأكثرها عرضة للازدراء . تؤكد عدم وجود شيء مما هو بشري يمكن أن يكون غريباً على الانسان . وتؤسس هكذا أنسية ديمقراطية تعارض الأنسيتين السابقتين اللتين وجدتا من أجل اصحاب الامتيازات وبدءاً من حضارات ممتازة . وهي : إذ تجند مناهج وتقنيات مستعارة من جميع العلوم لوضعها في خدمة معرفة الانسان ، تدعو إلى مصالحة بين الانسان والطبيعة في أنسية معممة .

## - ٢ -

### البنوية والنقد الأدبي (١)

يقوم المنهج البنيوي . سواء في علم اللغة او الاتنوبولوجيا .

---

(١) paragone huova Serie- 2. Arnollo Mondadori  
cditeoe , mitlano 1965, n° 182, Letteratura, p . 125-133.

وكانت المجلة وجهت لأشخاص مختلفين مجموعة الأسئلة التالية :

أظهر النقد الفني والنقد الأدبي ، في الآونة الأخيرة ، اهتماماً كبيراً بأساليب النموذج ذي النزعة البنيوية ، ولا سيما تلك التي أعدها علم الخنجرة بعد سوسور :

- فهل ترون أن هذه الأساليب تستطيع تقديم أدوات نقد ناجعة ؟ وفي الأيجاب ، في أي المعاني المختلفة للبنيوية تفكرون ؟ .

- وهل ترون إمكان إدخال المناهج ذات النزعة البنيوية في تقليد نقدي صادر ، بصورة أساسية ، عن النزعة التاريخية ؟ .



على رصد اشكال ثابتة داخل محتويات مختلفة . وبالعكس . يقوم التحليل البنيوي ، الذي يستند اليه دون مسوّغ شرعي بعض نقاد الادب ومؤرخيه ، على البحث عن محتويات متواترة وراء اشكال متحولة . وهكذا نتيّن سلفاً وجود سوء تفاهم مزدوج : حول علاقة الأساس بالمشكل ، وحول العلاقة القائمة بين مفاهيم متميزة كالتواتر والثبات . حيث ما يزال الاول مفتوحاً على الجواز فيما يستند الثاني إلى الضرورة ومن جهة ثانية . يمكن التحقق من الفرضيات البنيوية من الخارج . ويمكن من الناحية الشرعية : إن لم يكن من الناحية الواقعية دائماً . مقارنتها بمنظومات مستقلة ومحددة جيدة . وتتمتع كل منها بلمرجة معينة من الموضوعية التي تتمتعن صحة الصياغات النظرية .

هذه الرقابات الموضوعية . بما يتعلق بعلم اللغة . هي على نوعين . إن تحليل اللغة المنطوقة تحليلاً فيزيائياً وسمعياً بواسطة آلات تتيح تأليفها الآن . يسهل في الحال ادراك السمات الملائمة التي تطرحها الفرضيات الفونولوجية . ثم ان ضرورات التواصل تغذي نقداً جوهرياً تقريباً ، نظراً لأن غاية ما يصدر عن متكلم هي أن يفهم . فاذاً ليست دلالاته مقصودة فحسب : ذلك أنه لا يأخذ شكله الفعلي والنهائي الا بعد دخوله في القالب الذي يحتفظ المخاطب ، او الزمرة الاجتماعية على الاصح ، بنصنه الآخر دائماً .

في الانثروبولوجيا ، بما يتعلق بدراسة قواعد الزواج أو الاساطير مثلاً ، يوجد نموذجاً الرقابة المذكوران ايضاً . فمن جانبي البنيات التي تتسنى صياغتها صورياً ، يضم البث التنقيب عن مستويات مستقلة تندمج هذه البنيات معها اندماجاً الزامياً : أي البنية التحتية التقنية الاقتصادية من جهة . ومن جهة ثانية الشروط الخاصة التي تكشفها الدراسة



السوسولوجية . والتي تمارس فيها الحياة ضمن المجتمع . وهنا ايضاً .  
بالتالي . تجتمع عوامل نقد خارجي مزدوج . تحدد ، بما يتعلق بالعلوم  
الانسانية : مجموعة تعادل وسائل التجريب ، في العلوم الطبيعية .

يكمن العيب الاساسي للنقد الادبي : الذي يتصف بطموحات  
ذات نزعة بنيوية . في أن هذا النقد يؤول في أكثر الاحيان إلى لعبة  
مرايا : يتعذر فيها تمييز الموضوع من صدهاء الرمزي في شعور الشخص .  
فالعمل المدروس وفكر المحلل يعكسان أحدهما الآخر ، ولم تترك  
لنا وسيلة لتمييز مجرد مائلقيناه من الاول وماوضعه الآخر فيه . وهكذا  
نتزوي في نزعة نسبية متبادلة قد يكون لها بعض المفاتن ذاتياً ولكننا  
لانتبين نموذج الوضوح الخارجي الذي يمكن أن ترجع إليه . إن هذا  
النقد الحالم والتعزيمي . هو ولاريب بنيوي بمقدار ما يستخدم توافيقية  
لدعم صياغاته الجديدة . ولكنه بذلك يقدم لتحليل البنيوي مادة خاماً  
بدلاً من اسهام . وهذا النقد . بوصفه تجلياً خاصاً من تجليات ميثولوجيا  
عصرنا ، يلائم التحليل . ولكن بالدرجة نفسها وعلى النحو الذي يمكن  
فيه ، أن نفسر ، على سبيل المثال ، تفسيراً بنيوياً قراءة التاروت (\*)  
أو ثفل القهوة أو خطوط الكف : بمقدار مايتعلق الأمر هنا بهذيانات  
مترابطة .

فاذا كان اذن ثمة امكان للنقد الادبي وتاريخ الافكار أن يصبحا  
معاً بنيويين حقاً ، فان ذلك سيكون على سبيل الحضر شريطة العثور  
خارجهما على وسائل تحقق موضوعي مزدوج . فلا يصعب والحالة  
هذه أن ندرك من أين يجب أن نقتبس هذه الوسائل . يجب ان نقتبسها .  
من جهة ، من مستوى التحليل اللغوي وحتى الفونولوجي ، حيث يمكن

---

(\*) ورق لعب أطول من ورق اللعب العادي « م » .



القيام بالرقابات بمنزل عن اعمال المؤلف وعمله الابداعية الشعورية ؛  
ومن جهة ثانية . من مستوى الاستقصاء الاثنوغرافي ، اي ، من مستوى  
التاريخ الخارجي بالنسبة إلى مجتمعات كمجتمعاتنا . فلا يطرح اذن  
ادخال مناهج ذات نزعة بنيوية في تقليد نقلي صادر بصورة اساسية  
عن التزعة التاريخية أي مشكل ، بل إن وجود هذا التقليد التاريخي  
وحدده الذي يستطيع تقديم أساس للمحاولات البنيوية . وللاقتناع بذلك  
يكفي الرجوع ، في مجال النقد الفني . إلى عمل ذي نزعة بنيوية على  
نحو كلي . كعمل إروين بانوفسكي . لأنه اذا كان هذا المؤلف بنيوياً  
كبيراً . فلأنه اولاً مؤرخ كبير ولأن التاريخ يقدم له . في آن واحد .  
مصدر معلومات لاتعوض . وحقلاً تركيبياً يمكن امتحان دقة التفسيرات  
فيه بألف طريقة . وعلى ذلك فالتاريخ ، المتصاف مع علم الاجتماع وعلم  
الدلالات . هو الذي يجب أن يتيح للمحلل أن يكسر طوق ضرب من  
المواجهة الالزامية التي لانعرف ابداً أين تحصل . فيما يدور حوار  
زائف بين الناقد والعمل الفني اذا كان الأول ملاحظاً أميناً أو كان  
المحرك اللاشعوري لمسرحية يعرضها على نفسه . ويمكن أن يتساءل  
المستمعون بصددها دائماً عما اذا كان النص صادراً عن أشخاص من  
لحم ودم ، أو كان مستعاراً من الدمى التي ابتكرها هو نفسه بمقمار  
بارع . وبما أن التحاليل البنيوية تحتل موقعها عادة على مستوى التزامن ،  
فإنها لاتشيع بوجهها عن التاريخ . فحيث يوجد التزامن لا يمكن تجاهل  
التاريخ لأنه من جهة يضاعف بالبعد الزمني كلية المستويات التزامنية  
المتوفرة ، ولأن المستويات الماضية . من جهة ثانية . لاتقع تحت أوهم  
الذاتية لمجرد كونها تمت . وهي تصلح بالتالي لمراقبة ضروب الارتباب  
في الادراك الحدسي وأوهم سحر متبادل يجازف دائماً . مهما كان  
مغرياً ، بتوليد التواطئ على حساب الصدق .



## بصد ضرب من الماضوية (١)

مهما كان التحفظ حيال بعض جوانب أعمال بيكاسو الفنية ، فهو رسام عبقرى ، وعبقريته جديرة بالاحترام .  
وعندما يطمح أحدهم ان يكون مبدعاً ولو في مرتبة متواضعة ، فمن الحكمة أن يحترس مما قد يقال . أو من طريقة ردود الفعل حيال بيكاسو . مما قد يمتزج بشيء من الشعور بالغيرة .  
يبدو لي أنه لو طلب إلى أي مبدع صادق : من كان يود ان يكون . لما تردد في القول : بيكاسو . لأنه مثال الرجل النادر . في عصرنا ، الذي صنع كل ما اراده : واتبع هواه ، وتصرف من رأسه ، وفاز باعظم مجد ، وثروة طائلة وشهرة عجيبة . وهذا مايفرض الإعجاب .  
المشكل الذي يطرحه بيكاسو — والتكعيبة ، وفن الرسم عموماً بعاد التكعيبة — هو معرفة إلى أي مدى ينجز العمل الفني نفسه تحليل الواقع تحليلاً بنوياً . وبعبارة أخرى ، هل هو في نظرنا وسيلة معرفة؟ إنه عمل في ينصرف إلى نوع من سحق أصول فن الرسم أكثر مما يحمل رسالة أصيلة . انه تفسير من الدرجة الثانية ، قول رائع في قول فن الرسم أكثر من كونه قولاً في العالم . هذا بما يتعلق بالناحية التزامنية .

---

(١) نص مختصر لحديث مع اندريه بارينو ، مثلما صدر في « فنون » ، ع ٦٠ ، ١٦ - ٢٢ تشرين الثاني ١٩٦٦ بمناسبة افتتاح معرض « تحية إلى بيكاسو » في القصرين الكبير والصغير ( باريس ، تشرين الثاني ١٩٦٦ - شباط ١٩٦٧ ) .



والآن ، اعتمر : وأنا أنظر من الناحية التزمنية ، عن كوني الجأ إلى تاريخي الشخصي : متذكراً ماكانت تحمل إلى أعمال بيكاسو الفنية من رؤى خلال سني مراهقتي . فعندما كنت اذهب صباح كل خميس حاجا إلى شارع Botie — كان ذلك بين ١٩٢٤ و ١٩٢٨ — كنت أتوقع معرفة ميتافيزيائية حقيقية من لوحة بيكاسو التي كانت توجد في الواجهة عند روزنبرغ — هل كان ذلك هناك ؟ على أية حال ، كانت طبيعة من تلك الطبعات الكبرى الميته المهيبة جداً التي كان يرسمها في ذلك الحين — غير أنني أصبحت . والحالة هذه : لأستطيع في الوقت الراهن أن أجد نفسي في هذه الحالة من الخطوة . لاقرب بيكاسو فحسب بل قرب فن الرسم المعاصر ؛ وانني أحس بنوع من الضغينة حيال التكعيبية وفن الرسم المعاصر : لشعوري بأن فن الرسم المشار اليه — وتلك غلطتي على اصح وليس غلطته — لم يف بما كان يعدني به .

ماكان ينطوي في نظري : ايام مراهقتي : على دلالة ميتافيزيائية . تدني إلى رتبة مايسميه الامريكيون زخرفة داخلية . ضرباً من التابع بالاثاث اجمالاً ، واتبين على هذا النحو أن ذلك لايصح على فن الرسم كله ؛ ذلك أنني اذا عدت إلى اللوفر ، شعرت مثلاً أمام Mauteгна بالتأثر عينه الذي أحسست به في سن السابعة او الثامنة عندما شاهدت « » parnasse للمرة الأولى . سأقول اذن ان رسالة فن الرسم في النصف الاخير من القرن كانت عنيفة ولكنها كانت مختصرة . . .

أملت التكعيبية أن تعثر وراء العالم على صورة عن العالم أكثر صدقاً . مهما كانت الوسائل التي استخدمتها .



إضف أن عدداً من زملائي البنيويين يعترفون بأن التكميلية وبعض مظاهر فن الرسم الحديث أثرت فيهم تأثيراً حاسماً ، إذ حثتهم على البث ، وراء المظاهر المحسوسة ، عن تنظيم امتن للواقع ، كائن على مستوى عميق .

أما في حالي ، فقد أتى التأثير الحاسم من العلوم الطبيعية ؛ ذلك أن مشهد الحجارة والزهور والفرشات والطيور انما جعل مني بنيوياً أكثر من مشهد أعمال بيكاسو الفنية أو براك أو ليحيه أو كاندانسكي فاذاً ثمة محرضان مختلفان تماماً في منشأ الفكر البنيوي : الاول أكثر انسية . وأقول ذلك عن طيب خاطر ، والثاني متجه نحو الطبيعة .

أعمال بيكاسو الفنية تغضبني ، وهي بهذا المعنى تعنني . ذلك أنها تحمل دليلاً بين أدلة أخرى . — والادب والموسيقى ينطويان على بعضها دون شك على خاصة الفن المعاصر البلاغية على نحو عميق . ونظراً لوجود قوانين تحلل طبيعة العمل الفني وبنيته ، يبدو أن ثمة اعتقاداً : على الغالب ، بإمكان ابداع أعمال فنية بتطبيق بعض القوانين او تقليدها ، أو باستعارة بعض الطرق الجاهزة ، فيما تكمن المشكلة الحقيقية التي يطرحها الابداع الفني ، على مايبسولي ، في تعذر تصور نتيجة هذا الابداع مسبقاً .

لقد عرف شيء من هذا النوع عن علماء البلاغة في عصر النهضة الذين وضعوا نظرية عميقة جداً عن الاثر الفني الشعري ولكن الابداع سجن فيها بعد ذلك . وبنوع من المفارقة ، فان البنيوية كما أتصورها ، والتي أخذ عليها تجريدتها وشكائيتها لانتجد ارتياحاً حقيقياً في الفن الالقاء كثير من الألق والسذاجة .



مشكلة التكعيبية هي أن طبيعتها طبيعة من الدرجة الثانية ، طبيعة ناتجة عن التفسيرات أو المعالجات السابقة . ولعل مستقبل الفن ، اذا كان له مستقبل ، يتطلب استئناف الاتصال مع الطبيعة في حالتها الخام ، المتعذر بالمعنى الضيق ؛ اخيراً ، لنقل جهداً في هذا الاتجاه .

انني أتوقع . من اجل ضرب من تجديد الفنون التشكيلية : مما يسمى اليوم فن الرسم الفولكلوري أكثر مما أتوقع من ابحاث الفنانين التكعيبين والتجريديين العلمية باسرها .

ماهي الطبيعة في نظر مثقفي العصر الذين يعجبون بأعمال بيكاسو ؟ سأحاول الاجابة بحكاية حكمية .

ثمة فيلم حديث ، حثني على مزيد من التفكير . عنوانه « الهاوي » (\*) بالانجليزية و « الموسوس » بالفرنسية ، لويلر . والمسرحية التي استخلص منها تعرض اليوم .

يدور الفيلم حول شاب يعتبره المؤلف قليل الثقافة وغير اجتماعي ، وضالاً من الناحية الاخلاقية . نظراً لانصرافه إلى جمع الفراشات في بادئ الأمر ، ثم إلى فتاة جميلة يحجزها ، والفيلم يسند اليها الدور الفريد : ذلك أنها تمثل للثقافة الحقيقية القائمة في المجتمع المعاصر ؛ فهي تنتمي إلى طبقة اجتماعية ممتازة ، وطالعت كتباً وشاهدت لوحات يجهلها الشاب ، مما جعل التواصل متعذراً بينهما . وعبثاً تحاول تحريره باثارة اهتمامه بكتب فنية ، تضم رسوم بيكاسو ، تلك التي تصدم الصبي ؛ وهذا ما اتخذه مؤلف الفيلم معياراً للبرهنة على دونيته .

ويبدو لي ، والحالة هذه ، أن الفيلم يعكس منظومة حقيقية من القيم عكساً كلياً ، وأن الموقف السليم . مع وضع الصحة جانباً ،



هو على الأصح موقف البطل الذي يكرس هواه لمواضيع حقيقية ، فراشات او محاسن طبيعية ، سواء كانت حشرات أو فتاة جميلة ، فيما أن رمز تكلف الذوق المعاصر تمثله البطلة التي لاتعيش الا بين كتب الفن — لأن الأمر لايتعلق حتى باعمال أصيلة ، وتلك نقطة هامة حول العلاقة بين بيكاسو والمجتمع المعاصر — هذه الآثار التي يتعذر اقتناؤها لغلاؤها . وعليه فان عنصر الملكية ، الذي يتعلق بالحسية ، هو ايضاً جانب اساسي من جوانب علاقتنا بالجمال .

وهكذا أفلا يكمن الذوق المزيف ، الذي يمجده الفيلم اولاً في الرضى بالصور بدلاً من الوقائع ، ومن خلالها بالاعمال الفنية التي تفسر الطبيعة تفسيراً جديداً من الدرجة الثانية او الثالثة ، أمام شخص يبحث على وجه الدقة عن هذه المباشرة في الطبيعة بوسائل قد لاتتصف كثيراً بأنها امثالية من وجهة النظر الحقوقية ، ولكنها في الاساس تتعلق بشعور أصح عن الجمال والحق ؟

ليست العبقرية هي التي تخطئ . بل الزمن . لقد دهشت جداً ، في الاسبوع الاخير ، عندما تبينت أن لوحات — لانذكر الاسماء — بيعت بعشرات ومئات الملايين من الفرنكات القديمة ، فيما بيعت فراشات من مجموعة شهيرة معروضة للبيع — باستثناء نموذج او اثنين وصلا إلى المليون لأنهما كانا اجمل من غيرهما بل بسبب ندرتهما أو تفردهما — بسعر يتراوح بين ٢٠٠٠٠ و ٥٠٠٠٠ فرنك قديم للعبة الكاملة ، مع أنني أؤكد كبطل الفيلم ، إمكان العثور على متعة جمالية في تأمل الفراشات تضاهي المتعة الناشئة عن تأمل لوحة رسام أو تشبهها .

إذا كان ثمة جنون أو ظلم في مكان ما فليس ذلك عند الرسام الشهير الذي يستفيد من ظروف لم يصنعها ، بل في نوع من بلاهة



الانسان أمام نفسه ؛ كما لولم يكن ثمة شيء يتصف بانه ذو قيمة ، فكرية او تجارية ، غير مايصنعه الانسان في حين تبقى أشياء رائعة كثيرة سهلة المنال ، لا يحكمها قانون السوق .

نحن جميعاً ، واأسفاه ! شهود عصرنا ، وكذلك بيكاسو ، لمجرد أنه عاش وانتج في ؛ عصر من العصور .

أن يكون بيكاسو شاهد عصره على نحو ممتاز ، ذلك أمر لايعتريه الشك ، نظراً لأنه لايشهد بآثاره الفنية فحسب ، بل لأن هذه الآثار تعبر بنجاحه العظيم عن ذوق العصر ؛ وأخيراً ، فهي تعبر عن ذلك إلى درجة عاليا لانه هو الذي صنع هذا الذوق إلى حد كبير . لقد كان دائماً متقدماً جداً على ذوق عصره . وليس لفظ شاهد هو الذي استخدمه بالنسبة اليه . بل بالحرى استخدم لفظ شاهد مؤيد بمستند ؛ وغني عن القول إنه مستند اساسي في تاريخ عصرنا .

لقد أجاد التعبير عن روح عصره العميقة ، واذا كان لدي تحفظ أبديه فهو أنه أفرط في هذا التعبير ، وأن اعماله الفنية تكون شهادة في عداد شهادات أخرى على هذا النوع من السجن الذي يعم الانسان على نحو أكبر في فرضه على نفسه كل يوم داخل انسانيته نفسها ؛ وأن بيكاسو ، أخيراً ، أسهم في تضيق هذا النوع من العالم المغلق ، حيث يتخيل الانسان نفسه ، وقد وقف وجهاً لوجه أمام اعمال بيكاسو الفنية ، أنه يكفي نفسه بنفسه . انه ضرب من سجن مثالي . والواقع أنه كتيب . . .

نحن نسجل التجليات المتطرفة لهذا التيار الانسي الكبير الذي زعم تكوين الانسان في مملكة منفصلة، يمثل مايبدو لي ، احدى أكبر العقبات أمام تقدم التفكير الفلسفي ، وربما أمام تجديد الابداع الجمالي .



أصبحت أظن أنني لن أشعر بالراحة إزاء رائعة من روائع الفن التكعيبي . ولا إزاء رائعة من روائع الفن التجريدي ؛ مع ماكس أرنست ، نعم ، وبول ديلفو ايضاً ، لأن المرء يعثر عندهما على بعض الحيوية ، على الرغم من علمهما . والآ . فمع رسامين بسطاء ، أو إزاء أمثال هذه الروائع الصغيرة التي تفتح قاعة عرضها غداً . . .

فهل يمكن تصور ترياق آخر للمكر . حتى المكر الذي ينم عن عبقرية ؟

## — ٤ —

### الفن في عام ١٩٨٥ (١)

ان الاتنولوجي ، بالميل ، لا يمنح قيمة ودلالة إلا لتغيرات يمكن أن يدركها ملاحظ بعيد جداً . موقعه في ثقافة أخرى ، إذ أنه هو نفسه . الذي يدرس ثقافات مختلفة جداً عن ثقافته ، خاضع للتحديد ذاته . الا اذا كان ذلك امتيازه ، وكان كل تغير جدير بالاهتمام من اجل الاسهام في معرفة العقل البشري أن يبقى على حاله في منظور معمم : صحيحاً لكل ملاحظ ممكن وليس فقط للملاحظ يشغل . بالنسبة لهذا التغير ، موقعاً مفضلاً .

وهذا ما يشرح احساس الاتنولوجي بانه اعزل بصورة دائمة تقريباً . أمام توقعات قصيرة الأجل . في عشرين سنة ، سيكون رسمنا وادبنا وموسيقانا قد تعرضت إلى تطور كبير من وجهة نظر ملاحظ ينتمي إلى المجتمع الذي يكون قد انتجها . ولكن ، من المشكوك فيه على الأقل

---

(١) رد على استقصاء حول هذا الموضوع ؛ فنون ، ٧ - ١٣ نيسان ١٩٦٥ ، ص ٤ .



أن يقوم ملاحظ أكثر بعداً في الزمان او المكان بالمعينة ذاتها . فستبدو له اعمال ١٩٨٥ وأعمال اليوم الفنية متممة إلى شكل حضاري واحد . والفروق التفاضلية الكبيرة التي يعالجها الاتنولوجيون يتعذر استعمالها في هذه الحدود الضيقة . فالمتغيرات دقيقة جداً وعديدة جداً ، وعلى فرض امكان التوقع نظرياً وعملياً ، فان الحاسبات الالكترونية هي وحدها التي تتيح دمج هذه المتغيرات واستخلاص اتجاه من الاتجاهات وإقامة مد استقرائي .

كما ينطوي ذلك على أن الفنون تسمتع عندنا بحياة هادئة وصحية وأن حالتها الحاضرة تجسد مقدماً شيئاً من مستقبلها . سيستبعد كل توقع معقول بالتأكيد ، اذا كان ينبغي التسليم بأن الأعمال التي نتداولها اليوم تدل على أزمة يتعذر عندئذ توقع نهايتها . فقد تكمن هذه النهاية في نشأة نموذج آخر من الفنون لانتبين بعد ارتسام حدوده ، مثلما قد تكمن في التخلي عن كل فن يمارسه مجتمع بوعي وتصميم يتضح أنه كان يخدع نفسه به منذ عدد كبير من السنين ويعن في ذلك كل يوم ، إذ يضع في مرتبة عالية فناً ليس سوى صورة فن من الفنون ، صالحة على سبيل الحصر لايهامه بوجود فن عنده .

ولكن حل الازمة ليس محتملاً فلعلها لاتفعل سوى الانطلاق من جديد ، وتقدم عندئذ بعض الاطعمة الهزيلة إلى اسنان الوهم . ذلك أن مسألة مستقبل الفن في المجتمع العربي ( وفي عالم الغد ، وهي في اتساع متوقع ) ليست من المسائل التي تتسنى الاجابة عليها ، حتى بصورة جزئية ، على مستوى عقدين ، ولا بالاستناد إلى سابقات تاريخية . هذه المسألة ، التي تطرح للمرة الأولى في حياة البشرية ، تختلط مع مسألة أخرى : ماذا يمكن أن يصبح الفن في حضارة تفصل بين الاستهلاك



والانتاج ، وتفرغ الانتاج من الشعور الخلاق ، من جراء كونها  
أوجدت بين الطبيعة والفرد قطيعة وأرغمته على العيش في بيئة مصطنعة ؟  
إن تتخذ عبادة الفن صورة تأمل مطمئن أو صورة التهام شره ، فإن  
عبادة الفن تميل إلى أن تجعل من الثقافة موضوعاً متعالياً ، يستمد الانسان  
من وجوده البعيد ، بصورة جماعية ، غروراً تشتد حماقته بمقدار  
ما يعترف هذا الانسان ، بوصفه فرداً ، على أنه عاجز عن خلق هذا  
الموضوع .

حتى لو اقتصر التوقع على مستقبل قريب ، فإنه يتعلق إذن بالجواب —  
الذي يتعذر اعطاؤه — عن سؤال أولي : هل حضارتنا متجانسة مع  
الحضارات الأخرى كلها ، وهل يمكن أن نستدل من كل ماجرى  
ولا يزال يجري في هذه الحضارة لكي نقنأ بما سيجري في الحضارات  
الأخرى ؟ أم هل نحن أمام أشكال مختلفة كل الاختلاف ، وفي هذه  
الحالة ؟ كيف سيتم تحديد علاقاتها ؟ للوهلة الأولى ، إن الفيروسات  
الوسيطه بين الحياة والمادة الحامدة ، تمثل شكلاً متواضعاً من الأولى .  
ومع ذلك تحتاج هذه الفيروسات إلى كائنات حية أخرى لكي تدوم .  
وكون هذه الكائنات الحية لم يتسن لها بالتالي أن يكون وجودها في  
سلم التطور أسبق من وجود هذه الفيروسات ، فإنها تفترضها وتمثل  
حالة متقدمة نسبياً . ومن جهة أخرى ، إن واقع الفيروس ذو طابع  
فكري تقريباً . والحقيقة ، يؤول جسمه عملياً إلى الصيغة الوراثية التي  
يحققها في كائنات بسيطة أو معقدة ، مكرها بذلك خلاياها على أن تخالف  
صيغتها الخاصة لتخضع إلى صيغته وتصنع كائنات شبيهة به .

كذلك تطالب ظهور حضارتنا وجود حضارات أخرى قبلها  
ومعها . ونحن نعلم ، منذ ديكارت ، أن أصالتها تكمن أساساً في



منهج تجعله طبيعته الفكرية غير صالح لتوليد حضارات أخرى من لحم ودم . ولكنه يستطيع أن يفرض صيغته على هذه الحضارات ويرغمها على أن تصبح مماثلة لحضارتنا . وبالنسبة لهذه الحضارات التي يعبر عنها الحي عن الطابع الجسدي بسبب ارتباطه بمعتقدات كثيفة جداً ، وبجالة معينة من التوازن بين الإنسان والطبيعة في التصور والتنفيذ على السواء ، فهذه تطابق حضارتنا نموذجاً حيوانياً أم نموذجاً فيروسيّاً ؟ . لو اقتضى الأمر اختيار الفرضية الثانية لأمكن التنبؤ بأن السُّعَار الذي يدفعنا ، في عشرين سنة ، إلى التهام جميع أشكال الفن الماضية والحاضرة لإعداد أشكالنا ، سيعاني صعوبة متزايدة في شفاء غليله . وأمام المصادر التي نضرب ثلاثة أرباعها إلى الآن ، وسرعان ما دب فيها التلوث ، والتي مازالت المجتمعات الجسدية تعرضها في متاحفنا ومعارضنا ، فإن الخلفة ستعقب التنافس . وبدون تغير شيء على السطح تغييراً عميقاً ، سنفهم ، ربما على نحو أفضل من اليوم ، أن المجتمع يحمل فيه كما تحمل الشجرة أزهارها ، بسبب رسوخهما في عالم لا يدعي أي من الاثنين ، المجتمع والفن ، أن يجعل منه عالمه الخاص بصورة كلية .

— ٥ —

### الحضارة المدنية والصحة العقلية (١)

ليس التقابل بين الحياة المدنية والحياة الريفية ، اللتين تنطويان على نماذج شديدة الاختلاف ، بقدر ما هو بين عدة أشكال من الحياة المدنية ، في الواقع إن التعب الناتج عن المسافات ، وانفصال الأجيال ، وعدم استقرار الأسر ، وتوزع أعمال الأسرة ، والتمزقات الناتجة عن وقف

---

(١) رد على استقصاء . دفاتر معهد الحياة ، ع ٤ ، نيسان ١٩٦٥ ، ص ٣١ - ٣٦ .



النشاط ، كل ذلك يوجد معاً أو على نحو منفصل ، في عدد كبير من المجتمعات غير المدنية ، حتى في تلك التي يدرسها الانتولوجيون . وبالعكس ، قد تكون الحياة المدنية كثيفة — إلى جانب بقائها واقعية وحية كما في مدن — اسواق الشرق أو متلازمة مع الحياة الريفية كما في البلدات الفلاحية في إيطاليا . وفي باريس نفسها ، روعي توازن معين حتى نهاية القرن التاسع عشر : فقد كان الريف الحقيقي يبدأ من أمام الابواب . كان روسو : المقيم في وسط المدينة ، لا يحتاج الا لساعة واحدة من المشي ليجد الهدوء في الحقول والغابات .

الأخطار الحقيقية تظهر فيما بعد : أنها تظهر عندما تنتهي المدينة على أنها موقع ريفي مسوّر في حدوده ، حتى لو اتسعت هذه الحدود دورياً لتصبح نوعاً من جسم يتكاثر تكاثراً سريعاً ، فارزاً فيروساً مدمراً ينخر ، في محيط هذه المدينة — وعلى عمق يتزايد باستمرار — جميع أشكال الحياة ، باستثناء فضالات فعاليتها التي ينشرها في الخارج وهو يفرغها . وعندئذ يجد انسان المدينة نفسه مقطوعاً عن طبيعة يتعذر أن تنتظم ايقاعاته النفسية والحيوية وأن تتجدد الا باتصاله معها . ووطأة هذا الحرمان على الناس تبرهن عليها الاهمية المعطاة لطلعات نهاية الاسبوع ، وتفضيل الناس ، الثابت الآن ، لزيادة العطلة الصيفية اسبوعاً رابعاً على زيادة أجر الساعة ، والرغبة الملحة في الحصول على منزل في الريف ، أو بستان . أضف أن مصير جميع الحاول إلى التعثر ، إذ أن نمو السكان يفرض عليها طابعاً يتصف بأنه جماعي حتماً ، ويستبعد السكون والعزلة ، العنصرين الاساسيين في الوضع المبحوث عنه .

ان هذا الفصل ، فصل الإنسان عن بيئته الطبيعية التي يشكل ، معنوياً ومادياً ، جزءاً لا يتجزأ منها ، واضطراره ،



بفعل الأشكال الحديثة للحياة المدنية ، أن يعيش في التصنع بصورة تامة تقريباً . يشكلان تهديداً جسيماً يضغط على صحة البشر العقلية .

ولا سيما أن فساد الحضارة المدنية المشار اليه ، الناجم عن التصنيع ظهر على الصعيد الايديولوجي ، في فلسفة وعلم أخلاق انتهيا باسم مذهب انساني ، عندما انحازا انحيازاً نشيطاً إلى اشكال الحياة المدنية في بروز انسانية تهدم كل ماعداها ( ثم تهدم نفسها حتماً منذ أن تفقد كل « دهان ملمع » بقيها اصاباتها الخاصة ) ، إلى تمجيد هذه القطيعة بين الانسان وأشكال الحياة الاخرى ، ولم يترك له بعد ذلك مبدءاً للتفكير والعمل سوى حب الذات .

في الواقع ، سنتساءل ، بدون التلاعب بالكلمات ، وانما سنستعملها بالمعنى الذي يعطيه الاتنولوجيون لها ، ما إذا كانت « الثقافة » تستطيع النمو والانتشار في « بيوت » لاتنفتح ، بالفرض ، انفتاحاً واسعاً على شيء آخر ، وبالتالي لاتنفتح أولاً على الطبيعة التي تعتبر الثقافة تجلياً من تجلياتها .

يعني هذا ان « بيوت الثقافة » لاتستطيع تقديم حلّ لأزمة الحضارة المدنية مالم تقتنع هذه الحضارة في مجموعها اقتناعاً تاماً بأن الثقافة ليست كل شيء وأنها تحتاج في بادئ الأمر إلى أن تستلهم من شعور بالاحترام حيال المعطيات — لاحترام الطبيعة فحسب ، بل التاريخ ايضاً — والزام نفسها اخيراً بالحدود والانظمة التي تقتضيها هذه العقلية . لأنه إذا لم تكن الطبيعة معاشة تماماً من قبل المجتمع العام ، فان الشعائر التي تدعي الاحتفال بها في الامكنة المتخصصة ( سواء تعاق الامر



بالمتاحف أو قاعات المؤتمرات أو العروض المسرحية أو دور الثقافة ) ،  
ستقوم لديها مقام حجة في الاكثر .

لنبدا اذن بالتأكيد أن احترام الحياة - حتى الحياة البشرية - لا يوجد  
في مجتمع منكم في تدمير اشكال الحياة التي لاتعوض ، سواء كانت  
حيوانية أو نباتية ، وأن حب الماضي كذب في المدن التي تقتضي ، في  
سبيل تلبية حاجتها في النمو ، على جميع آثار ماكانت عليه وجميع  
آثار ماصنعها ؛ وأن عبادة الجمال والحق تتنافى مع تحويل الشواطئ  
البحرية إلى مدن من الصفائح وإلى مناطق ، وتحويل جوانب الطرق  
المسماة « وطنية » إلى مستودعات لاقدار الشوارع .

اوسلمنا بذلك ، لنتج عنه أن « بيوت الثقافة » لايمكن أن تعالج  
الثقافة على انها عالم مغلق ولايمكن لها ، هي ذاتها ، ان تنمو بوصفها  
عوالم مغلفة ، وفي لغة الإستقصاء . يسفر هذا المبدأ المزدوج عن  
النتائج التالية :

## ( ١ ) إعطاء الأولوية لـ « الثقافة الفاعلة » على « الثقافة المنفعلة » :

تكمن إحدى اعظم مصائب الحضارة المدنية ، كما هو معلوم ،  
في فصل الاستهلاك عن الانتاج ؛ وإثارة الوظيفة الأولى وتفريغ الثانية  
من الشعور الخلاق . فاذا يسرنا جميع الفرص التي يبقونها للمجتمع الصناعي  
للفرد للاحساس بموهبته الابداعية ، وكشفنا له عن الفرص التي يوجد  
فيها وهو لايعلم ( بوصفه ذاتاً تتكلم مثلاً ) ، نساعد على الارتباط  
ثانية على نحو أفضل بنظام الكائنات والاشياء ، الذي يتصف الفكر  
الخلاق بالقياس اليه أنه مصنوع من التواضع والاحترام قبل كل شيء .

( ٢ ) أولوية العلوم التي تتسنى ممارستها ، كالتاريخ وعلم الآثار  
ومجمل العلوم الطبيعية ، بشكل حرفي واختباري ، مع انها كانت خصيبة



من قبل ، والتي تنصب على موجودات أو أشياء ندرتها على أنها جميلة وحقيقية معاً ، والتي تساعد على أن تجدد للانسان شبكة علاقاته بالعالم ، والتي تعرض عليه بالتالي « مراسي » عديدة ، تتعلق بالمادة ار بالحياة النباتية والحيوانية أو بالانسان نفسه الذي جعله الماضي متموضعاً .

( ٣ ) ادخال دور الثقافة في سياسة عامة تتناول ايجاد الوسائل التي يتطلبها هذا البرنامج : حقائق حيوانات ونباتات ، وامكنة خاصة لحفظ الانواع الطبيعية ، ومراكز لعلم الآثار وما قبل التاريخ ، واحياء وقرى قديمة محفوظة أو مرممة .

وإذا كان تطور الحياة المدنية ، كما هو متوقع ، يجب أن يرافق ، ولا سيما في فرنسا ، بتحديث الانتاج الزراعي ، وانتقال قسم من سكان الارياف نحو المراكز المدنية ، فأننا نتصور أن بالامكان أن يعهد بالحقول التي اصبحت خالية إلى مصالح تكلف بتحويلها إلى اماكن طبيعية لحفظ الانواع ، وأن بالامكان على هذا النحو احداث كثير من المراكز الصغيرة البيواوجية والأثرية في جوار المدن . وتكون عندئذ بيوت الثقافة مرتبطة بإدارتها تحت رقابة هؤلاء الموظفين الذين يجب الاتقل مكانتهم ، في مجتمع متمدن ، عن مكانة المهندس والعسكري ورئيس المنشأة : أقصد مدير قسم ما قبل التاريخ ، ومهندس النصب التذكارية المعماري ، ومحافظ المياه والغابات .

وقد تنشأ بين دور الثقافة ، بمناسبة هذه الامكنة ، منافسة قائمة على الميل إلى معرفة الحياة بجميع اشكالها وحجبها واحترامها . وقد يمكن تصور مناهج أخرى ، عرضية بالقدر ذاته ، مع الأسف ، وذات مدى محدود جداً . ولكننا ، اذ نضعف المحاولات ، نمضي دائماً نحو الهدف ذاته ، أي اقامة منظومة موازنة ، نأمل بفعالها إقامة توازن أفضل بين



الحاضر والماضي ، بين التغير والثبات ، بين انشمان المدينة الذي استؤصلت جذوره وبين حقائق العالم المستديمة .

— ٦ —

## شواهد عصرنا (١)

سيدي .

ساضع في خزانتكم وثائق خاصة بالمجتمعات « البدائية » الاخيرة الآخذة في الزوال ، ونماذج من انواع نباتية وحيوانية يكاد الانسان أن يبيدها وعينات من الهواء والماء لم تلوث بالفضلات الصناعية . ولمحات ورسوماً لمواقع سرعان ما ستخربها المنشآت المدنية أو العسكرية .

بالطبع سوف لا تكفي خمس وعشرون عيناً من هذه الخزنة ! ولكننا إذ نبت في ما يستحق من الانتاج الادبي والفني في العشرين سنة الاخيرة ، أن يبقى ألف سنة ، نخطيء بالتأكيد . واجل من العبث والغرور أن نوجه اهتمام خلفنا البعيد إلى نظريات وأجهزة علمية سيحتبرونها بالية .

فلذا ، يستحسن أن تترك لهم بعض الشواهد على اشياء كثيرة ، سوف لا يبقى لهم ، بفعل اساءتنا أو اساءة متابعينا ، الحق بمعرفتها : فقاء العناصر ، وتنوع الكائنات ، وفضل الطبيعة ، وحشمة الناس .

\* \* \*

---

(١) الفيجارو الأدبي ، الخميس ٢٥ تشرين الثاني ١٩٦٥ . كان السيد جان براستو قد طلب إلى عدة أشخاص أن يذكروا واقعات وكشوفاً ومخترعات وكتباً ولوحات يعود تاريخها إلى العشرين عاماً الاخيرة ، وتوضع الشهادة التي يؤديها هؤلاء الأشخاص عنها ، أو يوضع الشيء نفسه ، في الأدراج الخمسة والعشرين لخزنة ، تقفل وتطمر في مكان ما من باريس ، مرصودة لعلماء اثار العام ٣٠٠٠ .







## المفصل السادس عشر

### معايير علمية في العلوم الاجتماعية والانسانية (١)

إن صاحب هذا النص ، إذ يعترف بشعور الانزعاج ، بل حتى الضيق ، الذي سببه له إعلان الاستقصاء المقرر بقرار مؤتمر اليونسكو العام ، يرجو ألا يشكل اعترافه هذا انتهاكا للباقيات . ذلك أن التباين يبدو له كبيراً بين الاهتمام الموجه الى « اتجاهات البحث الرئيسة في مجال العلوم الاجتماعية والانسانية » ، وبين التهاون أو الاهمال الذي تعاني منه هذه العلوم ، حتى حيث بلغت الحماسة أشدها لصالح المشروع .

واقل اتصافا بالاثارة من هذه الشهادة المتساحمة وغير المتوقعة ( المجردة من كل أهمية عملية ، من جهة أخرى نظرا لوقوعها على

---

(١) المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية ، مجلد ١٦ ، ١٩٦٤ ، ع ٤٤ ، ص ٥٧٩ - ٥٩٧ .  
وأعيد نشره هنا باذن من اليونسكو . وكتب النص جواباً على استقصاء تمهيدي على أثر قرار مؤتمر اليونسكو العام بمد الاستقصاء عن اتجاهات البحث الرئيسة في العلوم الطبيعية والرياضيات إلى العلوم الاجتماعية والإنسانية .



الصعيد الدولي حيث لا تتوفر وسائل التدخل المباشر ، ولكن كم هو أكثر نجوعا . كان القيام ، على الصعيد الوطني ، بمنح أماكن عمل لبعض الباحثين المشتتين ، الذين وهنت عزيمتهم في أكثر الأحيان بسبب نقص كرسي ومنضدة وبضعة أمتار مربعة لممارسة المهنة على نحو لائق ، وبسبب نقص المكاتب أو فقرها ، وقلة الاعتمادات . . . . . ومادامنا لم نتحرر من هذه الهموم المنهكة ، لن نستطيع أن نقاوم الانطباع بأن المشكل الذي يطرحه المكان المخصص للعلوم الاجتماعية والانسانية في المجتمع المعاصر ، تم بحثه مرة أخرى بطريقة ملتوية وسيئة : وبأنهم يفضلون أن يستجيبوا استجابة مبدئية لما تتطلبه هذه العلوم ، لانعدام الاستجابات الفعلية ، وان يقتنعوا بتوهم وجودها ، بدلا من التصدي للمهمة الحقيقية المتمثلة بتزويدها بوسائل وجودها . قد يكون المحذور أقل خطراً ، ويؤول بالاجمال إلى فرصة جديدة خائبة ، لو لم تقصد السلطات العامة ، على الصعيد الوطني والدولي ، اشراك العلماء أنفسهم بمسؤولية استئصال تقاع تبعته عليهم بصورة مزدوجة : أولاً ، لأنه ينطوي خاصة على قيمة الحججة ، ولأن غير الضروري الذي يعد به سيقوم عندهم مقام الضروري ؛ ثم لأنه يتطلب اسهامهم الفعال ويضطرهم بالتالي ، الا اذا خاطروا بالنيل من اخلاصهم للوطن ، لأن يقتطعوا من الزمن الذي نخرته المصاعب المادية التي تركوهم يتخبطون فيها ، الزمن الذي يطالبونهم بتخصيصه لمشروع ليست صحته النظرية مضمونة حتما .

ربما لم نكن لنبدي هذه الشكوك بشأن الاستئصال السابق حول اتجاهات البحث في مجال العلوم الطبيعية والدقيقة . ولكن يعني ذلك أن الوضع كان مختلفا : فهذه العلوم موجودة منذ وقت طويل ، وقدمت



من البراهين العديدة والساطعة على قيمتها ما يكفي لاعتبار مسألة واقعيتها محلولة ؛ فليس ثمة من مشكل أولي يطرح نفسه فيما يخصها : بما أنها موجودة ، فمن المشروع أن يُطلب إليها ماتفعله ، وأن تصنف طريقة وصولها إليه .

كما سنقبل بانه كان من الملائم ادخال نوع من التوازي في بنية المؤسسات الوطنية والدولية بين الرياضيات والعلوم الطبيعية وبين ابحاث مختلفة أطلق عليها اسم « علوم اجتماعية و انسانية » وذلك لضرورات القضية : فبذلك تتبسط مدونة المصطلحات كما تتوفر بهذه الوسيلة مساواة مادية ومعنوية في المعاملة العادلة للمعلمين والباحثين والاداريين الذين يخصصون أوقاتا ويبدلون جهوداً مماثلة لأحد هذين الجانبين .

يتسرب الشك ازاء استغلال اسباب ذات طابع عملي ، لا ينبغي ان يغرب عن البال انها ناتجة عن تقليد اداري ، استغلالاً يشمل حتى نتائجها الأخيرة في سبيل مصالح مهنية ، الا اذا تعلق الامر ، ببساطة ، بكسل فكري . لقد كرّس صاحب هذا النص حياته كلها لممارسة العلوم الاجتماعية والانسانية . ولكنه لا يجد اي حرج في الاعتراف بانه لا يمكن أن نفترض تعادلاً حقيقياً بينها وبين العلوم الطبيعية والدقيقة ؛ وبان هذا العلوم الأخيرة هي علوم أما الأولى فليست كذلك ؛ وباننا اذا كنا نسميها مع ذلك باسم واحد ، فأنما بمقتضى وهم دلالي وأمل فلسفي لا تتوفر تأكيداته بعد ؛ وعلى ذلك فان التوازي الذي ينطوي عليه الاستقصاء ان ، وان كان على مستوى البيان ، يكشف عن رؤية خيالية للواقع .

لنحاول اذن ، قبل كل شيء ، تحديد الفرق المبدئي المتعلق



باستعمال لفظ « علم » في الحالتين تحديدا دقيقا . لايشك أحد في أن العلوم الطبيعية والدقيقة هي علوم بالفعل . ولا ريب في أن كل ما يتم باسمها لا يقدم نوعية متساوية : فثمة علماء كبار وعلماء متوسطون . ولكن المفهوم المشترك لجميع الفعاليات التي تنتشر عن طريق العلوم الطبيعية والدقيقة لا يمكن ان يكون محل خلاف . ونقول بلغة علماء المنطق ان تحديد العلوم الطبيعية والدقيقة بـ « الشمول » غير متميز عن تحديدها بـ « التضمن » فالخصائص التي تجعل علما ما جديرا بهذا الاسم . تتعلق ايضا : بالاجمال ، بمجموع الفعاليات المشخصة التي تغطي قائمة جردها اختاريا مجال العلوم الطبيعية والدقيقة .

ولكننا عندما ننقل الى العلوم الاجتماعية والانسانية : يكف التحديد بالشمول والتحديد بالتضمن عن أن يتطابقا وتصبح كلمة « علم » تسمية وهمية تدل على عدد كبير من الفعاليات المتنافرة تماما قلّ منها ما تنسجم بطابع علمي ( مهما كانت مشيئتنا ضعيفة في تحديد مفهوم العلم بطريقة مماثلة ) . في الواقع ، إن عدداً كبيراً من الاختصاصيين في الابحاث المصنفة تعسفيا في باب العلوم الاجتماعية والانسانية يتخلون قبل غيرهم عن كل ادعاء بالقيام بعمل علمي ، على الأقل بالمعنى والروح المقصودين في أعمال زملائهم في مجال العلوم الطبيعية والدقيقة . ثمة تميزات مريبة ، مثل التمييز بين روح الدقة والروح الهندسي ، تساعدنا منذ زمن طويل على الدفاع عن هذا الموقف .

ثمة سؤال تمهيدي يطرح نفسه والحالة هذه . بما أننا ننوي استخلاص « اتجاهات البحث الرئيسية في العلوم الاجتماعية والانسانية » ، بماذا ننوي أن نبدأ الكلام ؟ لو شئنا الالتزام بمثال التناظر المؤيد ضمنا بين الاستقصاءين لوجب ، هذه المرة كالأخرى ، بحث الموضوع



من حيث الشمول . ولكننا نواجه عندئذ صعوبة مزدوجة . لأن تعذر تحديد مجمل المواد التي تدرس في كليات العلوم الاجتماعية والعلوم الانسانية تحديدا شافيا يحول دون تضيق حقل ابحاثنا فيها على نحو صحيح . فكل مالا يدخل في مجال العلوم الدقيقة والطبيعية يمكن لهذا السبب وحده أن يطمح الى التعلق بعلوم من نموذج آخر ، يصبح مجالها غير محدود عمليا . ثم ، بما أن اختلاط معيار العلم بمعيار بحث مجرد عن الفرض ، فانه سيتعذر استخلاص أية نتيجة تتفق مع هدف الاستقصاء وبدون حدّ يمكن تعيينه عمليا ، سيبقى الاستقصاء بدون موضوع نظريا .

ولاتقاء هذا الخطر ، يلزم إذن ، في مجال لا تتطابق حدوده حسبما نختار تحديده بمحتواه الاختباري أو بالمفهوم الذي نكوته عنه ، أن نبدأ بعزل هذه المنطقة المحدودة التي يتطابق فيها المعنيان تقريبا . وسيكون الاستقصاء ان عندئذ متماثلين نظريا ، ولكنهما يفقدان تجانسهما من الناحية الاختبارية نظراً الى انه سيبدو أن قسما صغيرا فقط من العلوم الاجتماعية والانسانية يمكن معالجته على النحو الذي كان يحق لنا أن نعالج به مجمل العلوم الطبيعية والدقيقة .

ولا ينطوي الاحراج ، في رأينا ، على مخرج . ولكن ، قبل مباشرة البحث عن حل لا بد أنه غير كاف ، ليس من غير المجدي ان نستعرض استعراضا سريعا بعض الاسباب الثانوية للتباين الذي يتجلى بين العلوم الفيزيائية والعلوم الانسانية .

يبدو لنا اولا أن العلوم الفيزيائية ، في تاريخ المجتمعات ، قد استفادت في البداية من نظام خطوة ، وكان هذا النظام قد نجم على نحو هفارق عن انصراف العلماء ، طوال قرون إن لم يكن طوال آلاف



السنين ، لمائل لم تجذب اهتمام أغلبية السكان . وكان الغموض الذي أحاط بأبحاثهم هو الحجاب السماوي الذي اسنطاعت البقاء في حمايته زمناً طويلاً بلا مقابل : بصورة جزئية وربما بصورة كلية . وهذا ماساعد العلماء الاوائل على الاهتمام اولاً بالاشياء التي كانوا يحسبون انهم يستطيعون شرحها بدلا من أن يُطالبوا في كل مناسبة بشرح ماكان الآخرون يهتمون به .

ومن هذه الناحية يكمن شقاء العلوم الانسانية في أن الانسان لا يستطيع أن يتجاهل الاهتمام بذاته . وباسم هذا الاهتمام رفض أولاً تقديم نفسه للعلم على انه موضوع بحث لأن هذا التنازل ربما كان سيرغمه على تلطيف تلهفاته وتحديددها . وقد انقلب الوضع منذ عدة سنوات بفعل النتائج المدهشة التي توصلت إليها العلوم الطبيعية والدقيقة ، ويلاحظ تحريض متزايد للعلوم الاجتماعية والانسانية على المضي بدورها في اثبات منفعتها . وسيساحنا القارئ اذا كنا نرى في القرار الحديث الصادر عن مؤتمر اليونسكو العام دليلاً على هذه المبادرة المشبوهة ، وخطراً آخر لاغير على علومنا . ذلك ان ثمة على هذا النحو نسيانا بأن هذه العلوم مازالت في ماقبل تاريخها . وعلى افتراض امكان وضعها ذات يوم في خدمة العمل التطبيقي ، فانها لاتملك تقريبا في الوقت الحاضر ماتقدمه . انما تتمثل الوسيلة الصحيحة التي تتيح وجودها في اعطائها الكثير دون مطالبتها بشيء .

ثانياً ، يفترض كل بحث علمي ثنائية الملاحظ وموضوعه . ففي حالة العلوم الطبيعية ، يؤدي الانسان دور الملاحظ ، وموضوعه هو العالم . إن الميدان الذي تتحقق فيه هذه الثنائية ليس بالطبع غير محدود كما اكتشفته الفيزياء والبيولوجيا المعاصرة ، ولكنه من الاتساع بحيث يتيح حرية انتشار مجموع العلوم الطبيعية والدقيقة فيه .



لو كانت العلوم الاجتماعية والانسانية علوماً حقاً ، لوجب عليها صون هذه الثنائية التي تنقلها فقط لتضعها داخل الانسان بالذات : بحيث يمر الخط الفاصل عندئذ بين الملاحظ وبين الشخص او الاشخاص الملاحظين . ولكنها اذ تفعل ذلك لاتتجاوز مراعاة مبدأ . ذلك أن عليها ، اذا كان لابد لها من ان تقتدي اقتداء تاماً بالعلوم الدقيقة والطبيعية ، أن لا تقتصر على التجريب على هؤلاء الناس الذين تكتفي بملاحظتهم ( وهذا شيء معتول نظرياً ، إن لم يكن سهل التطبيق ومقبولاً معنوياً ) . بل سيتحتم ايضاً أن لا يكون هؤلاء الناس على علم بأنهم موضع تجريب ، وإلاّ لحول شعورهم بذلك سير التجريب على نحو غير متوقع . وهكذا يبدو الشعور عدواً خفياً لعلوم الانسان من وجهين : شعور عفوي ملازم لموضوع الملاحظة ، وشعور تأملي - شعور بالشعور - عند العالم . ومن المؤكد أن العلوم الانسانية لانفتقر على نحو تام الى الوسائل التي تجنبها هذه الصعوبة . فالاغلاف المنظومات الفيزيولوجية والنحوية التي يتناولها بحث اللغوي ، وتنوع البنيات الاجتماعية ، المنتشر في الزمان او المكان ، الذي يغذي حب اطلاع المؤرخ والانتولوجي ، تشكل - وكثيراً ما قيل ذلك - تجارب جاهزة يتصف طابعها الوحيد الاتجاه بانه ينال من قيمتها على نحو اقل بمقدار ما يُعترف في أيامنا هذه ، على عكس المذهب الوضعي ، بان وظيفة العلم ليست التنبؤ بقدر ماهي الشرح . وبصورة أدق ، إن الشرح يخفي في ذاته اسلوباً من أساليب التنبؤ : التنبؤ بان وجود بعض الخصائص في تجربة « جاهزة » أخرى مشابهة من شأن الملاحظ أن يكتشفها حيثما توجد ومن شأن العالم ان يفسرها . ينجم عنه وجود خصائص أخرى مرتبطة بها على نحو ختسي .



فاذاً لا يتمثل الاختلاف الاساسي بين العلوم الفيزيائية والعلوم الانسانية في أن الأولى ، كما يؤكدون غالباً ، هي وحدها التي تستطيع القيام بتجارب وتكررها على نحو متطابق في أزمنة أخرى وأمكنة أخرى . لأن العلوم الانسانية تستطيع القيام بذلك أيضا ، إن لم يكن كلها فعلى الأقل تلك الجديرة — كعلم اللغة ، والاتنولوجيا في نطاق ضعيف — بادراك عناصر قليلة ومتواترة ، مركبة بصورة مختلفة في عدد كبير من المنظومات ، وراء الخصوصية الزمانية والمكانية لكل منظومة منها .

مالذي يعنيه ذلك إلا أن تكون ملكة التجريب ، قبليةً أو بعديةً على السواء ، تتعلق أساساً بالاسلوب الذي يتحدد به ويُعزل مايقع عليه الاتفاق حول المقصود بالواقعة العلمية ؟ وإذا حددت العلوم الفيزيائية واقعاتها العلمية بالتزوة والتهاون اللذين تبديهما معظم العلوم الانسانية ، فستكون هي الأخرى سجيئة حاضر عقيم أبداً .

وعليه ، اذا كانت العلوم الانسانية تظهر من هذه الناحية نوعاً من العجز ( كثيراً ما يخفي نوعاً من سوء النية فقط ) فذلك لأن مفارقة ترصدها ، ولا تدرك خطرها بوضوح : مفارقة مفادها أن كل تحديد صحيح للواقعة العلمية يفقر الواقع المحسوس ويجرده بالتالي من انسانيته . وعلى ذلك ، فبمقدار ماتنجح العلوم الانسانية في القيام بعمل علمي حقاً ، بمقدار مايمضي التمييز بين الانساني والطبيعي نحو التناقص . واذا اصبحت ذات يوم علوماً حقيقية ، فانها تكف عندئذ عن أن تكون متميزة من العلوم الأخرى . من هنا منشأ الاحراج الذي لم تجرؤ العلوم الانسانية بعد على مواجهته : إما المحافظة على إصالتها والتسليم بنقيضة الشعور والتجربة ، المنبئة منذ ذلك الوقت ، وإما الادعاء



بتجاوزها ، ولكن بالتخلي عندئذ عن أن تشغل مكانا مستقلا في منظومة العلوم ، وبقبول العودة ، اذا اصح القول ، « الى الصف » .

حتى في حالة العلوم الدقيقة والعلوم الطبيعية لا يوجد ارتباط آلي بين التنبؤ والشرح . ومع ذلك لا يمكن الشك في أن سيرهما الى الامام استفاد جدا من تضافر عمل هاتين المنارتين . فقد يتفق ان العلم يشرح الظاهرات التي لا يتنبأ بها : وهذه هي حالة نظرية داروين . ويتفق ايضا أنه يحسن التنبؤ بظاهرات يعجز عن شرحها ، كحالة الارصاد الجوية . ومع ذلك . يمكن لكل مرمى ، نظريا على الأقل ، أن يجد تصحيحه أو التحقق من صحته في الآخر ؛ وما كانت العلوم الفيزيائية على ما هي عليه بالتأكيد : لو لم يكن قد تجلى في عدد كبير من الحالات ضرب من الالتقاء أو ضرب من التزامن في الحدوث .

اذا بدت العلوم الانسانية محكوما عليها باتباع طريق متوسط ومتملّس : فذلك لأن هذا الطريق لايجيز هذا التعليم المزدوج - ونود القول التعليم بطريقة حساب المثلثات الذي يمكن المسافر من حساب حركته ، في كل لحظة ، بالنسبة لنقاط ثابتة واستخلاص بعض المعلومات من ذلك . وحتى الوقت الحاضر ، اضطرت العلوم الانسانية للاكتفاء بشروح غامضة وتقريبية ينقصها ، دائما تقريبا ، معيار الدقة . ومع أنها تبدو ، بالميل ، مهياة سلفا للعناية بهذا التنبؤ الذي يلح رأي عام شره على مطالبتها به ، يمكن القول بلون افراط في القسوة إن الخطأ مألوف لديها .

في الحقيقة ، تلبو وظيفة العلوم الانسانية أنها واقعة في منتصف الطريق بين الشرح والتنبؤ كما لو كانت عاجزة عن التصميم على السير في هذا الاتجاه أو ذاك . ولا نقصد أن هذه العلوم غير نافعة نظريا



وعملياً ، بل تقاس منفعتها على الأصح بتقدير للاتجاهين لا يقبل أياً منهما بصورة تامة ، بل يحتفظ بقليل من كل منهما ، مكوّناً هكذا موقفاً أصيلاً يلخص الرسالة الخاصة للعلوم الانسانية . إن هذه العلوم لاتمضي ابداً في الشرح — أو قلما تمضي فيه . . حتى النهاية ، ولا تتنبأ برباطة جأش . ولكنها ، وهي التي تفهم ربع — أو نصف — فهم وتتنبأ مرة من أصل مرتين أو أربع مرات ، ليست لذلك أقل قدرة ، بالتضامن المتين الذي تقيمه بين هذه الاجراءات غير التامة . على أن تحمل لهؤلاء الذين يمارسونها شيئاً متوسطاً بين المعرفة المحضة والنجوع : صورة من صور الحكمة التي تتيح الاقلال من سوء التصرف لأنهم يفهمون على نحو أفضل بقليل ، وانما بدون امكان التمييز تمييزاً دقيقاً بين ما يدينون به لهذا الجانب أو ذاك . لأن الحكمة فضيلة غامضة تتعلق في آن واحد بالمعرفة والعمل ، إلى جانب اختلافها اختلافاً جذرياً عن كل منهما على انفراد .

رأينا أن ثمة سؤالاً تمهيدياً يطرح نفسه بصدد العلوم الاجتماعية والانسانية . إن تسميتها لاتطابق واقعها أو لاتطابقه الا بصورة ناقصة . اذاً ، يجب اولاً محاولة ادخال شيء من الترتيب في الكتلة المبهمة التي تتراءى أمام الملاحظ باسم العلوم الاجتماعية والانسانية ، ثم تحديد ما يستحق منها نعت « علمي » وسبب ذلك .

من الناحية الأولى ، تتأتى الصعوبة من أن مجموع العلوم المصنفة في باب العلوم الاجتماعية والانسانية لا يقع . من الناحية المنطقية ، على مستوى واحد . أضف أن المستويات التي تتعلق بها هذه العلوم عديدة ومعقدة . وصعبة التحديد أحياناً . فبعض علومنا تختار موضوعاً للدراسة كائنات اختبارية هي في آن واحد عينيات وكميات : مجتمعات



واقعية أو كانت كذلك ، يمكن تعيين موضعها في قسم محدد من المكان أو الزمان ويجري بحث كل منها في اجماليتها . لقد تم الاعتراف بالانتولوجيا والتاريخ .

ويتعلق بعضها الآخر بكائنات ليست أقل واقعية ولكنها تطابق جزءاً أو مظهراً ، من مجموعات المذكورة سابقاً : هكذا فان علم اللغة يدرس اللغات ، والحقوق تدرس الصور القانونية ، والعلوم الاقتصادية نظم الانتاج والمبادلة ، والعلوم السياسية مؤسسات من نموذج خاص ايضاً . ولكن فئات الظاهرات المذكورة لا تشترك في شيء إن لم يكن في توضيح هذا الوضع المجزأ الذي يفصلها عن مجتمعات تامة . لنأخذ اللغة مثلاً ، فمع أنها موضوع علم كالعلوم الأخرى ، الا أنها تؤثر فيها جميعها . ذلك انه يتعذر وجود شيء بدونها ، في نسق الظاهرات الاجتماعية . فلا يمكن اذن وضع الوقائع اللغوية على صعيد الوقائع الاقتصادية او القانونية ذاته ؛ فالاولى ممكنة في غياب الثانية ولكن ليس العكس .

ومن جهة ثانية ، ان اللغة ، وان كانت جزءاً من المجتمع ، تغطي امتداد الواقع الاجتماعي ، الامر الذي لا يمكن تأكيده بشأن الظاهرات الجزئية الأخرى التي بحثناها . فلم يمر على العلوم الاقتصادية ، من الزمن في حيويتها سوى قرنين أو ثلاثة قرون من التاريخ البشري ، والعلوم القانونية عشرين . ولنفرض أن من الممكن نظرياً أن تقوم هذه العلوم بجعل فئاتها أكثر مرونة لكي تصبو إلى اختصاص أوسع ، فليس من المؤكد اطلاقاً أنها لا تنوء ، بوصفها فروعاً متميزة للمعرفة ، تحت دقة المعالجة التي ينبغي أن بوصفها على نفسها .

حتى التوازي الذي رسمناه بايجاز بين التاريخ والانتولوجيا



لا يصمد أمام النقد . لأنه اذا كان كل مجتمع بشري « يصلح موضوعا للاتنوغرافيا » ، من الناحية النظرية على الاقل ( مع أن عدداً من المجتمعات ليست كذلك . ولن تكون بسبب زوالها من الوجود ) ، فلا « تصلح كلها موضوعا للتاريخ » ، لنقص الوثائق المكتوبة بالنسبة لمعظمها . ومع ذلك ، فاذا نظرنا من زاوية اخرى الى جميع العلوم ذات الموضوع المشخص - سواء كان هذا الموضوع كلياً أو جزئياً - ، فانها تتجمع ثانياً في صنف واحد اذا شئنا تمييزها من فروع العلوم الاجتماعية والانسانية الاخرى التي تحاول الوصول الى العموميات اكثر من العينية : من ذلك علم النفس الاجتماعي ، وعلم الاجتماع بالتأكيد أيضاً بمقدار ما يراد أن يتعين له هدف واسلوب خاصان يعزلانه عن الاتنوغرافيا بوضوح .

وادخال الديموغرافيا يزيد في تعقيد اللوحة ايضاً : فمن ناحية العمومية المطلقة وناحية المحايثة لجميع جوانب الحياة الاجتماعية الاخرى ، يقع موضوع الديموغرافيا ، وهو العدد . على المستوى الذي يقع عليه اللسان . وربما لهذا السبب ، يعتبر علم اللغة والديموغرافيا العلمين الانسانيين اللذين نجحا في قطع شوط بعيد باتجاه الدقة والكلية . ولكنهما بغرابة أيضاً ، هما اللذان يتباعدان لاقصى حد من ناحية انسانية موضوعهما أو لا انسانيته ، إذ أن اللغة خاصة انسانية نوعياً ، فيما ينتمي العدد ، بوصفه اسلوباً مكوّناً ، الى أي نوع من السكان . منذ أرسطو ، تصدى علماء المنطق دورياً لمشكل تصنيف العلوم وقدموا أساس عمل مقبول على الرغم من أن جدالهم كانت عرضة للمراجعة كلما ظهرت فروع معرفة جديدة ، وتحولت الفروع القديمة . وأحدث هذه الجداول لاتجهل العلوم الانسانية . ولكنها ، بصورة



عامة . تبث بايجاز بمسألة مكانها بالنسبة الى العلوم الطبيعية والدقيقة  
وتعتبرها بصورة اجمالية ، فتعيد جمعها في باين أو ثلاثة أبواب  
والحقيقة ، إن مشكل تصنيف العلوم الاجتماعية والانسانية لم يُعالج  
قط معالجة جادة .

ولكن ، ينتج منذ الآن من التلخيص الذي عرضناه بهدف ابراز  
الالتباسات والابهامات والتناقضات ، الماثلة في مدونة المصطلحات ،  
أن محاولة أي شيء على أساس التقسيمات المقبولة غير ممكنة . فلا بد اذن  
من أن نبدأ بنقد علومنا نقدا ابستمولوجيا ، آمليين بذلك أن نستخلص ،  
وراء تنوعها وتنافر الاختباريين ، عدداً قليلاً من المواقف الاساسية  
التي يشرح حضورها ، أو غيابها ، أو توافقها ، خصوصية كل علم  
من هذه العلوم وتكاملته أكثر مما يشرحه هدفه المعلن بصورة مبهمة  
وجهاراً .

لقد رسمنا في كتاب حديث ( أ . ب ، ص ٣٠٥ - ٣١٧ )  
مايمكن أن يكونه مثل هذا التحليل للعلوم الاجتماعية والانسانية حسب  
طريقة تعيين موضعها بالنسبة إلى زوجي تقابل : من جهة ، التقابل  
بين الملاحظة الاختبارية وإنشاء الانماط ، ومن جهة ثانية ، التقابل  
المتعلق بطبيعة هذه الانماط ، التي قد تكون آلية أو احصائية حسبما  
تكون العناصر الداخلة فيها ، او لاتكون ، من نسق حجم الظاهرات ،  
أو على صعيد هذه الظاهرات ، التي يقع عبء تمثيلها على هذه الانماط :



## أنماط احصائية

## أنماط آلية

وسرعان ما بدا لنا أن هذه التخطيطية ، على الرغم من بساطتها ( أو بسببها ) تسمح بان نفهم مواقع فروع العلوم الانسانية الاربعة ، بعضها بالنسبة الى بعض فهما افضل مما يتيح جرد اعمال فروع هذه العلوم التي حاول بعضهم احيانا ان يجعل عقلية الجدال تسود بينها .

في الواقع ، لو كان من الموافق أن نعين كيفيا اشارة ( + ) للحد الأول من كل زوج تقابل و اشارة ( - ) للثاني ، لحصلنا على الجدول التالي :

تاريخ	علم اجتماع	اتنوغرافيا	اتنولوجيا
ملاحظة اختبارية / +	-	+	-
انشاء انماط			
انماط آلية / -	-	+	+
انماط احصائية			

نتبين بذلك أن التاريخ والاتنوغرافيا يختلفان عن علم الاجتماع والاتنولوجيا بمقدار ما يستند الاولان الى جمع الوثائق وتنظيمها ، فيما يدرس الآخران بالاحرى الانماط الموضوعية بدءا من هذه الوثائق أو بواسطتها . وبالمقابل ، تشترك الاتنوغرافيا والاتنولوجيا في أنهما تطابقان على التوالي في مرحلتي بحث واحد يفضي في النهاية الى انماط آلية ، فيما



ينتهي التاريخ ( مع علومه المساعدة ) وعلم الاجتماع الى انماط احصائية مع ان كلا منهما يعمل بطرق مختلفة .

وأخيراً نقول ان اللجوء الى تقابلات اخرى : الملاحظة والتجريب ، الشعور واللا شعور ، البنية والقياس ، الزمن الآلي القابل للانعكاس والزمن الاحصائي الوحيد الاتجاه ، يساعد على تعميق هذه العلاقات واغنائها وتطبيق منهج التحليل نفسه على تصنيف علوم اخرى غير تلك التي اتخذناها مثلاً .

إن المقارنات التي اجملناها اعلاه تحت على ادخال كمية جديدة من التقابلات : بين منظور كلي ومنظور جزئي ( في الزمان والمكان أو كليهما معا ) . بين موضوعات دراسة ، تدرك بشكل عينية أو عموميات ؛ بين الوقائع الملاحظة حسبما تكون قابلة للقياس او غير قابلة ، الخ . ونرى عندئذ أن لبعض العلوم ، بالنسبة لجميع هذه التقابلات ، مكاناً متميزاً جداً ، بصورة ايجابية أو سلبية ، وأن كلامها ، في مكان ذي عدة ابعاد ( متمرد لهذا السبب على التصورات الحدسية ) يطابقه سير أصلي يتقاطع حيناً مع مسالك أخرى ، ويرافقها طورا ، ويبتعد عنها تارة . كما لا يستبعد ان تفقد فيه بعض العلوم الخاضعة لهذا الاختبار النقدي وحدتها التقليدية وتتفجر الى علمين فرعيين أو عدة علوم فرعية صائرة الى العزلة او الانضمام الى ابحاث اخرى والاختلاط معها . وأخيراً ، ربما نكتشف مسالك ممكنة منطقياً ( أي لاتقوم بقفزات ) ترسم الطريق لعلوم لابد لها من أن تنشأ أو أنها كامنة وراء ابحاث مبعدة ، لم نلاحظ وحدتها : إن وجود هذه الثغرات المؤكد قد يشرح الصعوبة التي نواجهها في تمييز ملامح تنظيم منهجي - بعضها مفقود في الواقع - لمعرفتنا .



وقد نفهم بهذه الطريقة ، أخيراً ، سبب تلاؤم بعض الخيارات وبعض التركيبات ، أو سبب عدم تلاؤمها ، من الناحية الواقعية أو الحقوقية ، مع مقتضيات الشرح العلمي ، بحيث أن المرحلة الأولى تفضي بصورة طبيعية الى الثانية ، التي نكون بذلك قادرين على مباشرتها. وفي هذه المرحلة الثانية ، سيكون المقصود أن « نأخذ أفضل مافي » الكتلة المبهمة التي ظهرت فيها العلوم الاجتماعية والانسانية في بادئ الأمر ، وأن نستخرج منها ، إن لم يكن المواد العلمية ذاتها ، فعلى الأقل بعض المشكلات وطرق معالجتها ، التي تسمح بالتقارب بين علوم الإنسان وعلوم الطبيعة .

ثمة منذ البداية معاناة تفرض نفسها على نحو أكثر اتصافا بأنه مطلق : إن علم اللغة هو وحده : بين مجمل العلوم الاجتماعية والانسانية ، الذي يتسنى وضعه على مستوى واحد مع العلوم الطبيعية والعلوم الدقيقة . وذلك لثلاثة اسباب : ( ا ) موضوعه كلي ، وهو اللغة المنطوقة التي لم تحرم منها أية جماعة بشرية ؛ ( ب ) منهجه متجانس ، بعبارة أخرى ، يبقى هو هو أياً كان اللسان الخاص الذي يُطبق عليه : حديث أو قديم « بدائي » أم متحضر ؛ ( ج ) يستند هذا المنهج الى عدة مبادئ أساسية اجمع الاختصاصيون على الاعتراف بصحتها ( على الرغم من بعض الاختلافات الثانوية ) .

ولا يوجد أي علم اجتماعي أو انساني آخر يلي هذه الشروط تماماً . ونقتصر على للفروع العلمية الثلاثة التي يدينها من علم اللغة استعدادها لاستخلاص العلاقات الضرورية بين الظاهرات : موضوع العلم الاقتصادي ليس كليا ، ولكنه محدد تماماً بقسم صغير من تطور البشرية ؛ ومنهج الديموغرافيا ليس متجانسا ، خارج الحالة الخاصة



التي تقدمها الاعداد الكبيرة ؛ ولم يتوصل الاتنولوجيون إلى هذا الاجماع فيما بينهم على المبادئ ، وهو اجماع يتصف من الآن فصاعدا أنه أمر مسالم به بالنسبة لعلماء اللغة .

نرى إذن أن علم اللغة هو وحده الذي يجب أن يخضع للاستقصاء الذي قررته اليونسكو ؛ ربما بضمّ بعض الابحاث « الطبيعية » إليه والتي تلاحظ هنا وهناك في مجال العلوم الاجتماعية والانسانية ، والتي تعتبر على نحو ظاهر نوعاً من نقل المنهج اللغوي .

كيف العمل بالنسبة للباقي ؟ يقوم المنهج الصحيح ، على ما يبدو ، على إجراء سبر تمهيدي لدى اختصاصيي الفروع العلمية كلها ، يطالبهم بجواب مبدئي : هل يعتبرون النتائج الحاصلة في مجالهم الخاص ، أو بعض النتائج على الأقل ، متفقة مع معايير النصح ذاتها التي أقرتها العلوم الطبيعية والعلوم الدقيقة ؟ وفي الإيجاب ، سيطلب إليهم تعداد هذه النتائج .

ونتوقع أننا سنكون عندئذ أمام قائمة من الاسئلة التي سيتأكد بشأنها وجود « قدر معين من التماثلية » من ناحية المنهجية العلمية المصوغة على أعم مستوى . ستكون هذه العينات شديدة التنافر ، وستوضع ملاحظتان على الأرجح بشأنها .

اولا ، سيلاحظ أن نقاط الاتصال بين العلوم الاجتماعية والانسانية من جهة ، والعلوم الدقيقة والعلوم الطبيعية من جهة ثانية ، لا تظهر دائماً في علوم النسقين اللذين اتجه بعضهم الى تقريبهما . والعلوم الأكثر اتصافاً بـ « الصفة الادبية » بين العلوم الانسانية هي التي ستظهر في الطبيعة احياناً . وهكذا فإن فروعاً تقايدية جداً من فروع الآداب الاتباعية القديمة ، كعلم البيان وفن الشعر ودراسة الاساليب ، تتقن



اللجوء الى انماط آلية أو انماط احصائية تسمح لها بمعالجة بعض المشكلات بواسطة مناهج مشتقة من علم الجبر . ويمكن القول إن لجوء علم دراسة الاساليب ونقد النصوص لاستخدام الحاسبات الالكترونية يضعها على طريق الوصول إلى مرتبة علوم دقيقة . يجب الاحتفاظ من الآن فصاعداً بحقوق كثير من المنافسين ، في السباق الى الدقة العلمية وقد نرتكب خطأ فادحاً إذ نحسب أن العلوم المسماة « اجتماعية » تستفيد في البداية من تقدم أفضل من بعض العلوم التي تسمى بكل بساطة « انسانية » .

ستكون دراسة هذه الشذوذات الظاهرة في منتهى الفائدة . وسلاحظ في الواقع أن علومنا التي تقترب اكثر من غيرها من مثال علمي صرف هي نفسها التي تحسن اكثر من غيرها الاقتصار على دراسة موضوع سهل عزله ، ذي حدود واضحة تماماً ، ويتسنى تحليل حالاته المختلفة التي تكشفها الملاحظة باللجوء إلى بعض المتغيرات فقط . لا ريب في أن المتغيرات أكثر عددا في علوم الانسان مما هو الشأن عادة في العلوم الفيزيائية . ولهذا سنحاول وضع المقارنة على المستوى الذي يكون فيه الفارق بين هذه المتغيرات ضعيفا نسبيا . مثلا بين متغيرات العلوم الفيزيائية التي تضم اكبر عدد منها وبين متغيرات العلوم الانسانية التي يكون فيها هذا العدد أقل ارتفاعا . وإضطراب العلوم الفيزيائية الى اللجوء الى الانماط المصغرة ( هكذا الانماط التي تختبرها الديناميكا . الهوائية في أكيارها ) ستتيح فهما أفضل لاستخدام الانماط ، الذي يجب على العلوم الانسانية أن تلجأ اليه . وتقديراً أفضل لخصوبة المناهج المسماة « بنوية » . في الواقع ، تقوم هذه المناهج على تخفيض عدد المتغيرات منهجيا ، من جهة ، باعتبار أن موضوع الدراسة لضرورات



القضية ، يشكل منظومة مغلقة ؛ ومن جهة ثانية ، بمحاولة قصر الدراسة على متغيرات من نموذج واحد ، مع احتمال تجديد العملية من زوايا أخرى .

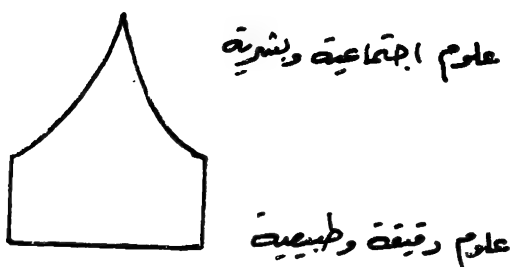
ثانيا ، سوف لاتدهش قائمة العينات بتنوعها فحسب ، بل ستكون ايضا غزيرة جدا بحيث ان الذين سيفوض إليهم أمر القيام بالاختيارات يملكون جميع الاسباب لابداء التساهل . ونستثني حالة الاختصاصيين الذين يخرجون عمدا من السباق ، وسنعود اليها لأنهم يعتبرون أبحاثهم متعلقة بالفن وليس بالعلم ، أو بنموذج من العلم يتعذر تبسيطه الى النموذج الذي تمثله العلوم الطبيعية والدقيقة .

ومع ذلك يمكن أن نتوقع تعدد الامثلة وتفاوت قيمتها تفاوتاً كبيراً . ولا بد من فرزها والاحتفاظ ببعضها فقط ورفض الأخرى . فمن الذي سيقدر إذن ؟ المسألة دقيقة باعتبار أن المقصود هو استخلاص بعض الخصائص المشتركة بين ابحاث تدخل في مجال العلوم الاجتماعية والانسانية ، ولكن بالاستناد إلى معايير تتعلق ، إن لم يكن بالعلوم الطبيعية والدقيقة حصراً ، فعلى الأقل بابتسيمولوجيا علمية صيغت على مستوى أعم . فالمشكل يكمن بالتالي في الحصول على إجماع على ماهو علمي وماهو غير علمي ، اجماع لا يقتصر على ممثلي العلوم الاجتماعية والانسانية التي ليست مؤهلة لوضع القواعد بصورة مطلقة ، إذ أن إبداء الرأي ، في نهاية الأمر ، سيتناول نضجها العلمي بالذات ، بل يمتد الى الاستعانة ايضا بممثلي العلوم الطبيعية والدقيقة .

إذاً ، يميل تصورنا الى اعطاء الاستقصاء حركة توازن في الواقع ، يحدث كل شيء كما لو كان محركو الاستقصاء ارادوا ببساطة تنفيذ استقصاء على آخر : استقصاء ثان : علوم اجتماعية وانسانية ؛ استقصاء أول :



علوم طبيعية ودقيقة ، فيما نقترح إجمالاً ، أن يستعاض عن هذا المقطع الأفقي بمقطع عمودي ، بحيث يجب أن يكون الاستقصاء الثاني امتداداً للاستقصاء الأول وذلك بدمج روحه وقسم من نتائجه. ولكن الاستقصاء الأول كان كلياً ، من جهة أخرى ، فيما لا يمكن أن يكون الثاني سوى انتقائي : فسيشكل مجموعهما كلياً ولكنه سيصدق تاريخياً :



ليست هذه التخطيطية تعسفية . ونحن ننوي البرهان على أنها تعكس بدقة تطوراً حدث في العلوم الاجتماعية والانسانية خلال هذه السنوات الاخيرة .

يلبي التمييز بين العلوم الاجتماعية والعلوم الانسانية بعض الاهتمامات القديمة : وربما يجد المرء خطوطه الاولى بصورة ضمنية في تنظيم معهد فرنسا ، الذي يرقى الى قرن ونصف القرن ، حيث يُوزَّع الاختصاصيون في دراسة الانسان الى مجموعين : مجمع العلوم الاخلاقية والسياسية ، ومجمع النقوش والآداب . ولكن ليس ثمة شيء أصعب على الادراك من المعيار الذي ينظم هذا التمييز . كان هذا المعيار في نظر مؤسسي معهد فرنسا ذا طابع تاريخي على ما يبدو : في مجمع اولئك



الذين يهتمون بالاعمال الانسانية السابقة على عصر النهضة ، وفي الآخر ،  
الاعمال العصرية . ويفقد التمييز قابلية تطبيقه على الحضارات غير  
الاوربية حيث تغير هذه المقولات الزمنية من دلالتها اذا لم تكن قد  
بطلت . ( كما هو شأن المجتمعات التي يدرسها الاتنولوجيون ) ؛ ولم  
يذهبوا الى حد تقسيم الفلاسفة بين المجمعين ، حسبما يكتبون تاريخ  
المذاهب القديمة أو يتأملون في معطيات راهنة .

هل سيقال أن العلوم الانسانية اكثر انعطافا نحو النظرية والتبحر  
في المعرفة والبحث النظري ، والعلوم الاجتماعية نحو التطبيق والملاحظة  
والبحث التطبيقي ؟ يعني ذلك اننا عرضة عندئذ لرؤية كل علم في  
خصوصيته يتجزأ حسب نموذج البحث وعقلية العالم . كما يمكن البحث  
عن التمييز من جهة الظاهرات ، من حيث أن تلك التي تدرسها العلوم  
الاجتماعية تنشأ مباشرة في الجماعة ، فيما تبحث العلوم الانسانية على  
الأصح أعمالا تمت في ظل نظام من الانتاج الفردي . ولكن ، بالاضافة  
الى ظهور بطلان ذلك مباشرة في عدد كبير من الحالات ، تفضي بنا  
المحاولة الاخيرة إلى اكتشاف التناقض الملازم للتمييز نفسه . كل ما هو  
انساني هو اجتماعي ، انما هو تعبير « العلوم الاجتماعية » نفسه الذي  
يكشف عن حشو والذي يجب الحكم بفساده . لأن هذه العلوم ، إذ  
تعتبر نفسها « اجتماعية » ، تنطوي سلفا على اهتمامها بالانسان: وغني  
عن القول إن كونها اولا « انسانية » يجعلها « اجتماعية » بصورة آلية.  
ومن جهة ثانية ، ما هو العالم الذي لا يتصف بانه اجتماعي ؟ فكما  
كنا قد كتبنا قبل سنوات : « حتى البيولوجي والفيزيائي يدرسان اليوم ،  
على نحو متزايد ، تنطوي عليه اكتشافاتهم من نتائج اجتماعية ، أو ، على  
الأصح ، من دلالة انتروبولوجية . أصبح الانسان لا يقنع بالمعرفة ؟



فكلما ازداد معرفة رأى نفسه عارفا وأصبح موضوع بحثه الحقيقي .  
تدريجيا كل يوم ، هذا الزوج الذي لاينفصم ، المتكون من انسانية  
تحوّل العالم وتتحول هي نفسها في اثناء عملياتها . « (١)

وهذا صحيح ايضا من ناحية المنهج . فالمنهج البيولوجي يجب ان  
يستخدم بصورة متزايدة أنماطا من نموذج لغوي ( قوانين وطبائع  
وراثية ) وسوسيولوجي ( نظرا لأن الكلام يدور الآن عن علم اجتماع  
خلوي حقيقي ) . أما بما يخص الفيزيائي ، فقد اصبحت ظاهرات  
التداخل بين الملاحظ وموضوع الملاحظة ، بالنسبة اليه ، أكثر من محذور  
عملي يؤثر في عمل المختبر : انها صيغة ذاتية للمعرفة الوضعية ، وهي  
تقرّبها على نحو فريد من بعض فروع العلوم الاجتماعية والانسانية  
كالانتولوجيا التي تعرف انها سجيّة مثل هذه النزعة النسبية وتقبل  
بذلك . كما تعرف العلوم الاجتماعية والانسانية بعض علاقات الارتباب  
مثلا بين البنية والسيرورة : فلا يمكن ادراك هذه الاّ بأن نجعل تلك  
وبالعكس ، مما يقدم وسيلة ملائمة لشرح التكاملية بين التاريخ والانتولوجيا .  
لايمكن اخفاء هذا : إن التمييز بين العلوم الاجتماعية والعلوم  
الانسانية يتفجر من جميع جوانبه . انه نشأ في الولايات المتحدة وتطور  
فيها قبل أقل من نصف قرن ؛ وهو موجود فيها إلى الآن في بعض  
المؤسسات ( كمجالس البحث الكبيرة الوطنية ) ؛ واحتفظ بما يكفي  
من القوة لفرض نفسه على منظمة اليونسكو عند احداثها . ولكن بالاضافة  
الى أن بعض البلدان لم تقبل به قط ، كفرنسا ( التي لايستبعد مع ذلك أن

---

(١) العلوم الاجتماعية في التعليم العالي : علم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي  
والانثروبولوجيا الثقافية ، باريس ، يونسكو ، ١٩٥٤ ، ص ٢٧٥ ( تدريس العلوم  
الاجتماعية ) .



تأخذ به ، ولكن بأن تعطيه ، على مانرجو ، دلالة مختلفة تماما ) لاشيء ادعى للدهشة من الانتقادات التي سرعان ما وجهها إليه ، في البلدان الانجلوساكسونية مفكرون مختلفون كالمأسوف عليه روبرت ريدفيلد في الولايات المتحدة وايفانزبريشارد في انجلترا : ماأن انفصلت الانثروبولوجيا عن العلوم الانسانية والتحقت بالعلوم الاجتماعية حتى أحست بأنها منفية .

يلاحظ اليوم في الولايات المتحدة ولادة ترمينولوجيا جديدة تجمع العلوم حسب معايير أخرى ، كما لو كان المتصود تقديم حلّ أفضل لهذا المشكل القديم . تلك هي ، على ما يبدو لنا دلالة ظهور behavioral science ، أو علوم السلوك البشري . وخلافا لما يُظن غالبا . لاتدل هذه العبارة على العلوم الاجتماعية سابقا . بل تنشأ بالعكس عن الاقتناع المتزايد ، في الولايات المتحدة وغيرها ، بأن تعبير « العلوم الاجتماعية » هجين وأن من الأفضل تجنبه .

تكوّن تعبير علوم السلوك بواسطة كلمة behavior التي تذكر الاسباب خاصة بتاريخ الافكار عبر الاطلسية ( وهذا وحده يستبعد استيراد التعبير ) ، بمفهوم معالجة دقيقة للظواهر البشرية . في الواقع ، تغطي علوم السلوك مجالا يقع عند ملتقى العلوم الانسانية والعلوم الطبيعية والدقيقة وهي تضم مجمل المشكلات الانسانية التي تتيح او تتطلب تعاونا وثيقا مع البيولوجيا والفيزياء والرياضيات . ينتج ذلك بوضوح من وثيقة شيقة بعنوان « تقوية علوم السلوك » صادرة عن لجنة متفرعة من لجنة العلوم الاستشارية التابعة للرئيس ، التي تقوم لدى السلطة التنفيذية في الولايات المتحدة ، بدور شبيه بالمدر الذي تؤديه في فرنسا اللجنة العامة للبحث العلمي والتقني وقد نشرت



هذه الوثيقة مراراً ، ولا سيما في مجلة العلم ( ١٩٦٢ ، مجلد ١٣٦ ، ع ٣٥١٢ ، ٢٠ نيسان ، ص ٢٣٣ - ٢٤١ ) ومجلة علم السلوك ( مجلد ٧ ، ع ٣ ، تموز ١٩٦٢ ، ص ٢٧٥ - ٢٨٨ ) . وهذا دليل على الأهمية التي حظيت بها .

تشدد الوثيقة والحالة هذه على خمسة نماذج من البحث « صالحة لتوضيح النجاحات المتحققة والمشكلات التي يؤمل حلّها في مستقبل قريب ( علم السلوك ، مرجع مذكور ، ص ٢٧٧ ) . وهي بحسب التسلسل : نظرية التواصل بين الافراد والجماعات القائمة على استخدام انماط رياضية ، والآليات البيولوجية والسيكولوجية لتطور الشخصية ؛ وفيزيولوجيا الجهاز العصبي في الدماغ ؛ ودراسة النفسية الفردية . والنشاط الفكري ، القائمة من جهة على علم النفس الحيواني ، ومن جهة ثانية على نظرية الآلات الحاسبة .

اذن يتعلق الأمر في هذه الحالات الخمس بأبحاث تفترض تعاوناً متيناً بين بعض العلوم الاجتماعية والانسانية (علم اللغة، الاتنولوجيا ، علم النفس ، المنطق ، الفلسفة ) وبعض العلوم الدقيقة والطبيعية ( الرياضيات ، التشريح ، الفيزيولوجيا البشرية ، علم الحيوان ) . إن هذه الطريقة في تحديد المسائل خصبة ، لأنها تسمح ، من ناحية مزدوجة ، نظرية ومنهجية ، باعادة تجميع الابحاث « الطليعية » كلها . ومن المؤكد في الوقت نفسه ، ان منظور هذا الاتجاه لا يتلاءم مع التمييز التقليدي بين العلوم الطبيعية والعلوم الانسانية ، الذي يهمل الاساسي : أي اذا كانت الأولى اليوم علوم منظمة تماماً ، وبالتالي يمكن أن نطالبها باعلان « اتجاهاتها » ، فليس الشأن كذلك بما يتعلق بالعلوم الانسانية التي تُطرح بشأنها مسبقاً مسألة مقدراتها العلمية .



فاذا شئنا أن نحافظ بصورة مطلقة على وهم التوازي ، بما يتعلق بها جازفنا بارغامها على التفاف والسراب .

يكمن خوفنا ، مرة أخرى ، في أن يكون على وجه الخصوص للاعتبارات التي حظيت بها العلوم الاجتماعية والانسانية والمكان الذي خصص لها في برنامج اجمالي ، قيمة الحجة . ويمكن على نحو مشروع أن نسأل العلوم الدقيقة والطبيعية ماذا تكون . ولكن العلوم الاجتماعية والانسانية لا تستطيع بعد تقديم بيانات . وإذا شاء بعضهم مطالبتها بمثل هذه البيانات أو ظنوا أنفسهم ، بنوع من السياسة ، بارعين في التظاهر بذلك ، فلا ينبغي أن يفاجأوا بالنتائج الملفقة التي يحصلون عليها .

بعد هذه العودة الى القلق الذي ابديناه في أول هذا الفصل ، لنعد الى حالة علوم السلوك أو على الاصح الى التقطيع الاصلي الذي تنطوي عليه هذه العبارة . نتبين الآن كيف أنه يؤيد اقتراحتنا ويعززها . في الواقع ، يفترض موقفا انتقائيا تماما ازاء العلوم الاجتماعية . والانسانية ، وبفضله يفلح في اقامة الجسر مع العلوم الدقيقة والطبيعية . والتجربة تبرر هذا التوجه المزدوج . لأننا لا نظن اننا نتعرض الى تكذيبات عديدة اذ نؤكد أن اللغوي والانتولوجي . في الوقت الحاضر ، يستطيعان العثور على موضوعات محادثة ، مفيدة للجانبين ، مع المختص في مبحث الاعصاب الدماغية او الانتولوجيا الحيوانية ، بسهولة اكبر مما يجدانها مع رجل القانون او الاقتصادي أو الاختصاصي في العلوم السياسية . لو وجبت اعادة توزيع العلوم الاجتماعية والانسانية بين الكليات ، لفضلنا على هذه الثنائية المضمرة تقسيما الى ثلاث مجموعات . سنحتفظ اولاً بحقوق الدين لاتوحي لهم لفظة « علوم » أية شهوة ولا حتى حنين :



اولئك الذين يرون في النوع الخاص « للعلم الانساني » الذي يمارسونه بحثاً متعاقماً على الأصح بالتبحر أو التفكير الاخلاقي أو الابداع الجمالي ، ولن نعتبرهم متأخرين لأن مجالات كثيرة من علومنا . بالاضافة الى عدم وجود علم انساني ممكن لايلجأ الى هذا النوع من الابحاث أو حتى لايبداً بها على الأرجح ، هي إما انها من التعقيد أو أنها من القرب من الملاحظ أو البعد ، بحيث لايتسنى لنا مباشرتها بعقلية أخرى . ولعل باب « الفنون والآداب » يلائمها جيداً .

وعندئذ تحمل الكليتان الباقتان على التوالي اسم « العلوم الاجتماعية » و « العلوم الانسانية » ، بشرط اصفاء مزيد من الوضوح على هذا التمييز . تتضمن كلية العلوم الاجتماعية . عموماً ، مجمل الدراسات القانونية مثلما توجد حالياً في كلية الحقوق ، ويضاف إليها ( مما لايتحقق الا بصورة جزئية في النظام الغربي ) العلوم الاقتصادية والسياسية وبعض فروع علم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي . وفي جهة العلوم الانسانية يتجمع « ماقبل التاريخ » وعلم الآثار والتاريخ والانثروبولوجيا وعلم اللغة والفلسفة وعلم المنطق وعلم النفس .

ومنذ ذلك الحين ، يبرز المبدأ المعقول الوحيد للتمييز بين العلوم الاجتماعية والعلوم الانسانية على نحو واضح . ولا يُعترف بهذا بطيبة خاطر : ذلك أن ثمة تحت رداء العلوم الاجتماعية جميع العلوم التي تقبل التوطد بدون تحفظ داخل مجتمعتها ، مع ماينطوي عليه ذلك من إعداد التلاميذ لنشاط مهني ، والنظر الى المسائل من زاوية التدخل العملي . ونحن لاندعي أن هذه الاهتمامات قاصرة على أصحابها ، بل هي موجودة ومُعترف بها صراحة .

وبالمقابل ، فالعلوم الانسانية هي تلك التي تضع نفسها خارج



كل مجتمع خاص : فاما أنها تحاول اعتماد وجهة نظر مجتمع ما أو وجهة نظر فرد ما داخل أي مجتمع كان ، واما أنها ، اخيرا تضع نفسها دون كل فرد وكل مجتمع ، رامية الى ادراك واقع محايث للانسان .

بين العلوم الاجتماعية والعلوم الانسانية ، تقوم العلاقة ( التي تبلى منذ ذلك الحين علاقة تقابل بدلا من علاقة ارتباط متبادل ) بين موقف جابذ وموقف نابذ . تقبل العلوم الاولى بالانطلاق من الخارج احيانا . وإنما لكي تعود إلى الداخل . وتتبع العلوم الثانية المسيرة المعكوسة : فاذا استقرت احيانا داخل مجتمع الملاحظ . فذلك لكي تبتعد عنه سريعا وتعمل على ادخال ملاحظات خاصة في مجموعة ذات مدى أشمل .

ولكننا نكتشف في الوقت نفسه طبيعة الصلة بالعلوم الدقيقة والطبيعية التي تلح عليها علوم السلوك ، والتي تعمل لصالح العلوم الانسانية أكثر بكثير مما تعمل لصالح العلوم الاجتماعية . في الواقع تستطيع « العلوم الانسانية » أن تستأثر بموضوع يدينها من العلوم الاجتماعية ، ومن ناحية المنهج ، تزداد قربا من العلوم الطبيعية والدقيقة بقدر ما تتخلى عن كل تواطؤ مع هذا الموضوع ( الذي لا يخصها وحدها ) ؛ لنقل انها ، خلافا للعلوم الاجتماعية ، غير « ضالعة معه » .

إن العلوم الانسانية ، إذ تحرم نفسها من كل مجاملة ، وإن كانت من نوع إبيستيمولوجي ، نحو موضوعها ، تبني وجهة نظر المحايدة . في حين أن العلوم الاجتماعية ، التي تخصص نصيبا خاصا للمجتمع الملاحظ . تنسب لهذا المجتمع قيمة متعالية . وذلك واضح جدا في حالة رجال الاقتصاد الذين يؤكلون ، تبريرا لضيق مرامهم ، أن العقلانية الاقتصادية تشكل حالة ممتازة للطبيعة البشرية ، حالة ظهرت



في وقت معيّن من التاريخ وفي مكان معين من العالم . وليس ذلك اقلّ وضوحاً في حالة رجال القانون ، الذين يعالجون منظومة اصطناعية كأنها حقيقية وينطلقون في وصفها من التسليم بعدم امكان انطوائها على تناقضات . ولهذا كثيرا ما قورنوا بعلماء اللاهوت . ولا ريب في أن التعالي الذي ترجع العلوم الاجتماعية إليه صراحة أو ضمنا ليس ذا طابع فوق طبيعي . ولكنه ، اذا صح القول « فوق ثقافي » : فهو يعزل ثقافة خاصة ويضعها فوق الثقافات الاخرى ، ويعاملها على أنها عالم منفصل يشتمل على تبريره الخاص .

لاستدعي هذه الملاحظات أي نقد من جانبنا . وعلى كل حال : فالسياسي والاداري والشخص الذي يباشر وظيفة اجتماعية اساسية كالديبلوماسي والقاضي والمحامي ، لا يستطيعون أن يضعوا النظام الذي يمارسون نشاطهم داخله موضع الاتهام في كل لحظة . كما لا يستطيعون القيام بالمجازفات الايديولوجية والعملية التي يتعرض الى خطرها بحث اساسي حقا ( ولكنها أمر مألوف في تاريخ العلوم الدقيقة والطبيعية ) عندما يرغم على ابطال تصوّر معيّن عن العالم ، وقلب مجموعة من الفرضيات والاستعاضة عن منظومة الاوليات والمسلمات . وينطوي مثل هذا التصلب على أن يلتزم الانسان أبعاده حيال العمل . إن الاختلاف بين العلوم الاجتماعية والعلوم الانسانية ليس مسألة منهج فحسب ، بل هو أيضا قضية مزاج .

واكن النتيجة تظل واحدة ، ايا كانت الطريقة التي يفسر بها هذا الاختلاف . فلا توجد العلوم الدقيقة والعلوم الطبيعية من جهة ومن جهة ثانية العلوم الاجتماعية والعلوم الانسانية . ثمة مقاربتان ، أحدهما



علمية بروحها : هي مقارنة العلوم الدقيقة والطبيعية التي تدرس العالم ، وتحاول العلوم الانسانية أن تستلهم منها عندما تدرس الانسان بصفته من العالم . أما الثانية ، التي توضحها العلوم الاجتماعية ، فتستعمل ولا ريب تقنيات مستعارة من العلوم الدقيقة والطبيعية ، ولكن العلاقات التي تقيمها على هذا النحو مع هذه الاخيرة هي خارجية وليست داخلية . فالعلوم الاجتماعية تقف من العلوم الدقيقة والطبيعية موقف الزبن ، فيما تطمح العلوم الانسانية إلى موقف التلاميذ .

يتيح ذلك الفرصة لنا لابتداء الرأي حول مسألة دقيقة ، افسحت المجال قبلا لاتخاذ مواقف ذات دوي : « الاتجاهات » موضوع الاستقصاء ، هل ينبغي أن تكون اتجاهات علم غربي ومعاصر ، أو هل ينبغي أن تشمل على جميع الافكار التي ظهرت الى النور في عهود اخرى وبيئات أخرى ؟ من الناحية النظرية ، لانتبين بوضوح المبدأ الذي يوجب الانضمام الى الفريق الأول . ولكن الثاني يشير عقبات منيعة عمليا : فالمعرفة الغربية سهلة المنال على وجهين ، إذ أنها موجودة بشكل مكتوب وبلغات يعرفها معظم الاختصاصيين ؛ فيما يعيش قسم كبير من الاخرى في التقاليد الشفهية وتجب ترجمة الباقي بصورة مسبقة .

تسمح الصيغة التي اقترحناها بتجنب هذا الاحراج . في الواقع ، اقترحنا أن تكون الابحاث الصالحة وحدها اساساً للاستقصاء هي نفسها التي تلي معياراً خارجياً أيضاً : معيار التقيد بضوابط المعرفة العلمية بصيغتها المقبولة عادة ، ليس من الاختصاصيين في العلوم الاجتماعية والانسانية ( مما يعرض للحلقة المفرغة ) فحسب ، بل من الاختصاصيين في العلوم الطبيعية والدقيقة ايضا .



وعلى هذا الاساس يمكن ، على ما يبدو ، تحقيق اجماع واسع .  
ولكننا نتبين حالاً أنه اذا كان معيار المعرفة العلمية متعلز التحديد الآ  
بالاحالة على الغرب ( مما لا ينكره أي مجتمع على ما يبدو ) ، فان الابحاث  
الاجتماعية والانسانية المؤهلة لنشذان ذلك ليست غربية كلها ، بل على  
العكس . فاللغويون المعاصرون يعرفون بتقدم نحاة الهند بعدة قرون  
بما يتعلق ببعض المكتشفات الاساسية ؛ ولا ريب في أن ذلك ليس  
المجال الوحيد الذي ينبغي عاينا التسليم فيه بتفوق معرفة الشرق والشرق  
الاقصى . ففي نسق آخر من الافكار ، يقتنع الاتنولوجيون اليوم بأن  
مجتمعات ذات مستوى تقني واقتصادي ، وضع ، وتجهل الكتابة .  
أثقت أحياناً اعطاء مؤسساتها السياسية أو الاجتماعية طابعاً واعياً  
وتأملياً يضفي عليها نبرة علمية .

وإذا انتقلنا من اعتبار النتائج الى اعتبار الموضوع والمنهج ، نلاحظ  
وجود علاقات بين العلوم الفيزيائية والعلوم الاجتماعية والعلوم الانسانية  
ليست كمية هذه المرة ، وتتطلب أن توضع في مكانها بعناية . واضح  
أن العلوم الاجتماعية والعلوم الانسانية تستغل معاً موضوعاً واحداً هو  
الانسان ، ولكن تشابههما يتوقف عند هذا الحد . ذلك أننا نلاحظ  
أمرين بما يتعلق بالمنهج : فالعلوم الاجتماعية والعلوم الانسانية على السواء  
تحاول تحديد نفسها بالرجوع الى العلوم الدقيقة والطبيعية التي تستأثر  
بخفايا المنهج العلمي . ولكن العلوم الاجتماعية تقيم علاقات معكوسة  
مع هذه العلوم الاصولية فقد اقتبست العلوم الانسانية ، من العلوم  
الدقيقة والطبيعية : اللرس بضرورة البدء برفض المظاهر ، إذا كان  
المقصود فهم العالم ؛ فيما تستند العلوم الاجتماعية الى اللرس التناظري  
القائل بوجود قبول العالم إذا كان المقصود تغييره .



فاذن يحدث كل شيء كما لو كانت الوحدة الوهمية بين العلوم الاجتماعية والانسانية ، التي تحدوها رغبة واحادة في اختبار نفسها على محك المعرفة العلمية ، لاتصمد أمام الاتصال بالعلوم الدقيقة والطبيعية . وتنشق ، ناجحة فقط بتمثل جوانب متعارضة من منهج هذه العلوم : فالعلوم الاجتماعية ، في درجة مادون التنبؤ ، تراجع نحو صورة دنيا جدا من صور التكنولوجيا ( يطبق عليها لهذا السبب بالتأكيد حد حكومة الفنين اللفظ ) ؛ وفي درجة ما بعد الشرح ، تميل العلوم الانسانية إلى الضياع في غموض التأملات الفلسفية .

ليس هنا مكان البحث لماذا تسنى للعلوم الدقيقة والطبيعية أن تطبق ، بالإنجاح المعروف ، منهجاً ذا وجهين ، فيما لم تستطع كل من العلوم الاجتماعية والعلوم الانسانية الاحتفاظ الا بنصفه ، وتسارع فضلا عن ذلك الى تشويهه . واخيراً ، ليس في هذا التفاوت ما يبعث على الدهشة . فلا يوجد ؛ ولم يوجد قط سوى عالم طبيعي واحد ، بقيت خصائصه واحدة في جميع الأوقات وجميع الامكنة ، فيما استمرت آلاف العوالم البشرية في النشوء والزوال . مثل انبهار البصر العابر ، هنا وهناك خلال آلاف السنين فأني من هذه العوالم كلها هو العالم الصالح ؟ واذا كانت كلها صالحة ( أو ولا واحد منها ) ، فأين يقع ، وراءها أو أمامها ، الموضوع الحقيقي للعلوم الاجتماعية والانسانية ؟ إن الاختلاف بينها يعبر عن القضية العنادية التي تقضض ضجعتها ( خلافاً للعلوم الدقيقة والطبيعية التي لا يساورها شك حول موضوعها ) : إما تفضيل أحد هذه العوالم ليكون لها تأثير فيه ، وإما الارتياح فيها جميعها لصالح جوهر مشترك ينتظر الاكشاف ، أو لصالح عالم وحيد يأتي ، اذا كان وحيداً حقاً ، ليختلط حتماً مع عالم العلوم الدقيقة والطبيعية .



لم نحاول في الصفحات السابقة إخفاء هذا الاختلاف ، الذي  
سيلومنا بعضهم للتشديد عليه . في الواقع ، ليس من مصلحة العلوم  
الاجتماعية والانسانية ، على ما يبدو لنا ، إخفاء ما يفرقها ، بل من  
صالحها اتباع طرق منفصلة لبعض الوقت . واذا كان تقدم المعرفة  
يجب أن يبرهن ذات يوم على أن العلوم الاجتماعية والانسانية تستحق  
أسم علوم ، فان البرهان سيأتي بواسطة التجربة : أي باثبات أن أرض  
المعرفة العلمية كروية ، وأن العلوم الاجتماعية والعلوم الانسانية اذ  
تعتقد بابتعادها بعضها عن بعض للوصول الى وضع علم ايجابي ولو  
بطرق متعارضة ، حتى دون ادراك ذلك ، ستختلط بالعلوم الدقيقة  
والطبيعية فلا تتميز منها بعد ذلك .

من الموافق أذن أن تعطي العلاقة الجديدة كلمة « اتجاه » معناها  
الاعني والأكمل ؛ وأن تحاول أن تكون تأملا جريئاً في مالا يوجد  
بعد ، بدلا من أن تكون حصيلة أفسدها الانزعاج من عرض قصور  
النتائج المكتسبة ؛ وأن تسعى ، لقاء جهد بناء يؤدي فيه الخيال دوره ،  
الى تمييز الارهاصات الكامنة ورسم ملامح التطورات الغامضة ؛ وأن  
تنكب على سبر السبل التي يمكن لعلوم الغد — ربما بفضلها — أن  
تسلكها اكثر مما تنكب على وصف الحالة الراهنة لعلومنا .

\* \* \*



## الفصل السابع عشر

# الانقطاعات الثقافية والنظور الاقتصادي والاجتماعي<sup>(١)</sup>

### - ١ -

#### مشكلة الإنقطاعات الثقافية

#### أمام الأنتوغرافيا والتاريخ

ان طرح مشكل الانقطاعات الثقافية على الشعور الغربي انما تم في القرن السادس عشر ، بصورة مفاجئة ودرامية ، مع اكتشاف العالم الجديد . ولكنه اقتصر في ذلك الوقت على قضية عنادية بسيطة الى حد ما : إما أن سكان امريكا الأصليين بشر ، ويجب عليهم أن يندمجوا طوعا أو كرها في الحضارة المسيحية ، وإما أن بالامكان نكران الانسانية عليهم ، وعندئذ يتمون الى الوضع الحيواني . ومن هنا ، وجب انتظار القرن الثامن عشر لكي يُطرح المشكل بعبارات تاريخية وسوسولوجية حقا . كما تجب الإشارة ، مهما يكن الحل المقترح ، الى اتفاق

---

(١) نص الكلمة الملقاة في الطاولة المستديرة حول مقدمات التصنيع الأولى الإجتماعية ، التي نظمها المجلس الدولي للعلوم الإجتماعية في أيلول ١٩٦١ . الإعلام حول العلوم الإجتماعية ، مجلد ٢ - ٢ ، حزيران ١٩٦٣ ، موتون ، لاهاي - باريس ، ص ٧ - ١٥ . أعيد نشره باذن من المجلس الدولي للعلوم الإجتماعية .



المؤلفين على المقدمات الاولى ، أي على امكان مقارنة المجتمعات التي نسميها اليوم بدائية بالحضارة الغربية . أن تأخذ المجتمعات البدائية—مكانها ، كما يعتقد كوندورسيه ، في بداية تطور تقديمي وصاعد ، أو تشكّل ، كما طاب للديدرو أن يوحي به أحيانا ، قمة لم تعرف البشرية بدءاً منها سوى هبوط مستمر ، أو أن من الضروري أيضا ، حسب فكر روسو الأكثر حداثة وتلونا ، أن نميز بين حالة خطرة مفهومها نظري بحث ، وبين وضع للبشرية ، لاتزال الشعوب المتوحشة توضحه بالمثل في ايامنا هذه ، يمثل نوعاً من التوازن الأمثل بين الانسان والطبيعة ، فليس من هذه التصورات ما يضع موضع الشك أن الانقطاعات الثقافية لاتوحد على انها شواهد ظاهرة على تطور تضامني وعلى أنها آثار هذا التطور التضامني .

هذه الرؤية الموحدة لتطور البشرية ، المتصورة أحيانا على أنها تارة تقدم وطوراً تراجع ، أو ايضاً على انها خليط معقد من الصيغتين : إنما أوغست كونت هو الذي يكشف عن ضعفها . ففي الدرس الثاني والخمسين من بحث في الفلسفة الوضعية ، ينتقد كونت ، في الواقع ، اخطار نظرية موحدة عن التطور الاجتماعي والثقافي فيقول بضرورة دراسة التطور على أنه خاصة نوعية للحضارة الغربية ، مع احتمال مطابقة النتائج الحاصلة فيما بعد على تحوّل المجتمعات المختلفة من الخارج . والماركسية تؤيد هذه النوعية للتطورات الخاصة : « كل من يود ارجاع الاقتصاد السياسي لارض النار والاقتصاد السياسي لانجلترا الحالية الى قوانين واحدة إنما يقدم اشد الافكار العامة ابتذالا » ( انجلز ضد ديورينغ ) . إن الماركسية ، المتفقة مع المذهب الوضعي حول هذه النقطة ، ترى في التطور خاصة جوهرية للحضارة الغربية : « يمكن أن



تستمر الجماعات البدائية القديمة آلاف السنين قبل أن تُحدث التجارة مع العالم الخارجي في داخلها اختلافات في الثروة تؤدي الى انحلالها» ( انجلز ، ضد ديورينغ ) .

غير أن الفكر الماركسي يأتي بنقطتين لأول مرة ، هما على اهمية اساسية بما يتعلق بالمشكل الذي نبحثه هنا . أولاً ، ينسب للحضارات البدائية القديمة مكانة مرموقة في الاكتشافات يتعذر بلونها تصور التطور الغربي الذي يرتد اتساعه . كما كان يمكننا تصوره خلال القرن التاسع عشر ، الى هجوم صغيرة بالقياس الى هذه المكانة المرموقة : « العصور الممعة في القدم . . . منطلقها الانسان الذي تحرر من النظام الحيواني ، ومحتواها التغلب على صعوبات سوف لا يواجه مثلها بشر المستقبل المتحدين » ( انجلز ، ضد ديورينغ ) . ثانياً وعلى الاخص يعكس ماركس المنظور الذي نتأمل من خلاله عادة سيرورات التصنيع والتطور . فالتصنيع ، في رأيه ، ليس ظاهرة مستقلة ، ولا بد من ادخاله من الخارج في قلب حضارات باقية في السلبية . بل هو ، بالعكس ، وظيفة ، ونتيجة غير مباشرة ، لوضع المجتمعات المسماة « بدائية » او على الاصح للعلاقة التاريخية بين هذه المجتمعات وبين الغرب .

مشكل الماركسية الاساسي هو معرفة لماذا ينتج العمل فائضاً في القيمة وكيف ينتج ذلك وقلتما لوحظ أن جواب ماركس على هذا المشكل يتسم بسمة اتنوغرافية . كانت البشرية البدائية صغيرة الى حد سمح لها بالاقامة فقط في المناطق التي كانت توفر فيها الشروط الطبيعية حسيلة ايجابية لعملها . ومن جهة ثانية ، إن اقامة علاقة بين فائض القيمة والعمل بحيث يضاف الأول دائماً الى الثاني انما هي خاصة ذاتية للثقافة — بالمعنى الذي يعطيه الاتنولوجيون لهذه الكلمة .



ولهُذَيْن السَّبِينِ ، احدهما ذِي طابَعٍ مُنطَقِي ، والآخر ذِي طابَعٍ تاريخي ، يُمْكِنُ أَنْ نَفَرَضَ أَنَّ كُلَّ عَمَلٍ يَنْتُجُ بِالضَّرُورَةِ فِي الْبَدَايَةِ ، فَائِضٌ قِيَمَةٌ . وَاسْتِغْلَالُ الْإِنْسَانِ لِلْإِنْسَانِ يَأْتِي فِيمَا بَعْدَ وَيُظْهَرُ وَاقِعِيًّا ، فِي التَّارِيخِ ، بِشَكْلِ اسْتِغْلَالِ الْمُسْتَعْمَرِ لِلْمُسْتَعْمَرِ ، وَبِعِبَارَةٍ أُخْرَى ، تَمَلِّكَ الْأَوَّلِ زِيَادَةً فَائِضُ الْقِيَمَةِ الَّذِي رَأَيْنَا أَنَّ الْبَدَائِيَّ يَتَصَرَّفُ بِهِ بِلَا مَنَازَعَةٍ : « لِنَفَرَضَ أَنَّ أَحَدَهُوَلَاءَ الْجَزِيرِيَّيْنِ يَحْتَاجُ إِلَى اثْنَتَيْ عَشْرَةَ سَاعَةً عَمَلٍ اسْبُوعِيًّا لِيَأْتِي بِحَاجَاتِهِ كُلِّهَا ، فَنَجِدُ أَنَّ الْفَضْلَ الْأَوَّلَ الَّذِي تَمْنَحُهُ الطَّبِيعَةُ لَهُ إِنَّمَا هُوَ كَثِيرٌ مِنْ أَوْقَاتِ الْفَرَاغِ . وَلَكِي يَسْتَعْمِلُهُ بِصُورَةٍ مُنْتِجَةٍ لِنَفْسِهِ ، لِأَبَدٍ مِنْ سُلْسَلَةٍ كَامِلَةٍ مِنَ التَّأْثِيرَاتِ التَّارِيخِيَّةِ ، وَلَكِي يَنْفَقَهُ فِي عَمَلٍ زَائِدٍ لِلْغَبْرِ ، يَجِبُ أَنْ يَرْغَمَ عَلَى ذَلِكَ بِالْقُوَّةِ » ( مَارْكْس ، رَأْسُ الْمَالِ ، مَجْلَد ٢ ) .

يَنْتُجُ عَنْ ذَلِكَ ، أَوَّلًا ، أَنَّ الِاسْتِعْمَارَ سَابِقٌ عَلَى الرَّأْسْمَالِيَّةِ تَارِيخِيًّا وَمُنطَقِيًّا ، وَأَنَّ النِّظَامَ الرَّأْسْمَالِي ، ثَانِيًا ، يَقُومُ عَلَى مَعَامَلَةِ شُعُوبِ الْغَرْبِ كَمَا فَعَلَ الْغَرْبُ سَابِقًا بِالشُّعُوبِ الْإِهْلِيَّةِ . فَالْعِلَاقَةُ بَيْنَ الرَّأْسْمَالِي وَالْبُرُؤْلِيَّتَارِي ، فِي رَأْيِ مَارْكْس ، لَيْسَتْ سِوَى حَالَةٍ خَاصَّةٍ لِلْعِلَاقَةِ بَيْنَ الْمُسْتَعْمَرِ وَالْمُسْتَعْمَرِ . وَمِنْ هَذِهِ النَّاحِيَةِ ، نَسْتَطِيعُ تَأْكِيدَ نَشْأَةِ الْعَالَمِ الْاِقْتِصَادِيَّةِ وَعِلْمِ الْاجْتِمَاعِ ، فِي الْفِكْرِ الْمَارْكْسِي ، عَلَى أَنَّهَا تَوَابِعٌ لِلتَّنَوُّغَرَاْفِيَا . وَفِي رَأْسِ الْمَالِ ( الْكِتَابُ الْأَوَّلُ ، الْجُزْءُ الثَّالِثُ ، الْفَصْلُ ٣١ ) إِنَّمَا تُصَاغُ الْقَضِيَّةُ بِوَضُوحٍ تَامٍ : يَرْقَى أَصْلُ النِّظَامِ الرَّأْسْمَالِي إِلَى اكْتِشَافِ مَنَاطِقِ امْرِيكَا الْحَاوِيَةِ عَلَى الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ ، ثُمَّ إِلَى تَحْوِيلِ الْإِهْلِيِّ إِلَى رَقِيقٍ ، ثُمَّ إِلَى غَزْوِ الْهُنُودِ الشَّرْقِيِّينَ وَسُلْبِهِمْ وَأَخِيرًا إِلَى تَحْوِيلِ افْرِيقِيَا إِلَى « نَوْعٍ مِنْ مَصَادٍ تِجَارِيٍّ خَاصٍّ لِمَصِيدِ السُّودِ » . « تَمَلِّكَ هِيَ الطَّرُقُ الْعَجِيبَةُ لِلتَّرَاكُمِ الْبَدَائِيِّ ، الَّتِي تَحْدُدُ فَجْرَ الْعَصْرِ



الرأسمالي » . وعقب ذلك تندلع الحرب التجارية ( الماركنتيلية ) . « كان الرق الصريح في العالم الجديد ضروريا بمثابة مرقى ارق الاجراء المنفع في اوروبا » .

وسواء قُبلت المواقف الماركسية او رفضت ، فان هذه الاعتبارات هامة ، لأنها تجدد الانتباه الى جانبين من مشكل التطور ، درج المفاكرون المعاصرون على اهمالهما .

اولاً ، إن المجتمعات التي نسميها اليوم « متخلفة » ليست كذلك بفعلها الخاص ، وقد نخطيء اذ نتصورها خارج التطور الغربي أو لامبالية به . في الواقع ، إن هذه المجتمعات هي التي يسرت ، بتدويرها المباشر او غير المباشر بين القرنين السادس عشر والتاسع عشر ، تطور العالم الغربي . فثمة علاقة تكاملية بينه وبين هذه المجتمعات . لقد جعلها التطور نفسه ومتطلباته الشرهة مثلما يكتشفها هذا التطور اليوم . فليس الأمر اذن أمر الاتصال بين سيورورتين واصلت كل منهما سيرها بصورة منعزلة . ان علاقة الغربية بين المجتمعات المتخلفة وبين الحضارة الآلية تكمن خاصة في أن الحضارة الآلية تعثر فيها على نتائجها الخاص أو ، على الأصح ، عوض الخراب الذي الحقته بهذه المجتمعات لاقامة واقعها الخاص .

ثانياً ، يتعذر تصور العلاقة في المجرّد . فلا يمكن التغاضي عن أنها تجلت على نحو واقعي منذ عدة قرون بالعنف والاضطهاد والابادة . ومن هذه الناحية ايضا لايشكل مشكل التطور موضوع تأمل صرف . فتحليل هذا المشكل والحلول المقترحة له ، يجب أن تأخذ بعين الاعتبار شروطا تاريخية وحيدة الاتجاه ومناخاً معنوياً ، تشكل كلها ماقد يسمى « الشحنة الحركية » للوضع الاستعماري .



ومن ثمّ ، لا يمكن ابدأ اعتبار التطوّر ، كما كان يفعل المالينوسكي :  
« نتيجة تأثير ثقافة أكثر رفعة وأشد فاعلية في ثقافة أكثر بساطة وأشد  
سلبية » . ( ب . المالينوسكي ، دينامية ، تفنّن الثقافة ) . فليست  
« البساطة » و « السلبية » خاصيتين ذاتيتين للثقافتين موضوع البحث ،  
بل نتيجة تأثير التطور فيهما ، في بداياته : أنه وضع أوجده الشراسة  
والنهب والعنف ، التي لولاها ما كانت لتجتمع الشروط التاريخية لهذا التطور  
نفسه ( لو كانت قد اجتمعت على نحو مختلف : لكان وضع الاتصال  
شيئا آخر يتعذر تصوره ) . فلا يوجد « تغير يبدأ من نقطة الصفر »  
ولا يمكن ان يوجد ( ل . مير ) ، إلا اذا قبلنا بتثبيت هذه النقطة في  
لحظة وجودها فعلاً ، أي في عام ١٤٩٢ عشية اكتشاف العالم الجديد ،  
الذي راح ، بدمار هذا العالم الجديد أولاً ، ثم عوالم أخرى ، يجمع  
شروط التطور لصالح الغرب ، ثم يتيح له أن يحدث قبل أن يعود الى  
فرض نفسه من الخارج على مجتمعات نُهبت مسبقاً لكي يتمكن التطور  
نفسه من النشوء والنمو على أنقاضها .

ماهو صحيح على صعيد التاريخ العام صحيح كذلك على صعيد  
تاريخ فترة معينة . إن الحضارة الغربية إذ تتصدى لمشكلات التصنيع  
في البلدان المتخلفة ، تجد فيها اولاً الصورة المشوّهة . وكأنها مجمّدة  
بفعل القرون ، لضروب الدمار الذي كان لابد لها أن تلحقه في بادئ  
الامر لكي توجد . وبالطريقة ذاتها ، ولو على صعيد أضيق ، نخطئ  
اذ نعتقد بحلول الاتصال في المجرد بين الحضارة الآلية وهؤلاء السكان  
الذين ظلوا بعيدين عنها تماماً . في الواقع ، وقبل حدوث اتصال معين ،  
لاحت آثار مسبقة منذ سنوات بعيدة ، وذلك بطريقتين : تارة على صورة  
دمار ثان عن بعد ؛ وطوراً على صورة تطلع يعادل دماراً ايضاً .



أثار بعضهم في أغلب الأحيان فتك الأمراض التي ادخلها الرجل الأبيض فتكا ذريعاً بشعوب لم تكتسب أية مناعة ضدها ، بحيث أصبح غير ضروري أن نذكر بآبادة مجتمعات كاملة بفعل المرض الذي ابتدأ في القرن السادس عشر وما زالت نتائجه المؤسفة ماثلة إلى اليوم . ان جراثيم المرض . كالحصان الذي انتشر في سهول امريكا الشمالية بصورة اسرع من دخول الحضارة الغربية إليها ، مشوشاً ثقافتها الاهلية بصورة استباقية على وجه التقريب ، تنتقل بسرعة مذهشة : « ذلك أن أبعد مناطق الأرض التي يمكن افراض مجتمعات سليمة فيها ، فتك بها الداء قبل سنوات وأحيانا قبل عشرات السنين من حدوث الاتصال الفعلي .

ويمكن قول الشيء نفسه عن المواد الأولية والتعنيات شرح الفرد ميترو ، في مقال بعنوان « ثورة البطلة » ( ديوجين ، ع ٢٥ ، ( ديوجين ، ع ٢٥ ، ١٩٥٩ ) كيف أن اعتماد بلطات الحديد ، الى جانب تسهيل الفعاليات التقنية والاقتصادية وتبسيطها ، يستطيع إحداث دمار حقيقي في الحضارات الاهلية . لقد اضاع شعب اليريبوروف في شمال استراليا الذين درسهم لوريستون شارب ، مع اعتماد الادوات المعدنية ، مجمل المؤسسات الاقتصادية والاجتماعية والدينية التي كانت مرتبطة بملكية البلطات الحجرية واستعمالها ونقلها . فسبب اعتماد مجموعة ادوات اكثر اتقانا انهيار التنظيم الاجتماعي وتفكك الجماعة . فالحديد اذن ، سواء كان بشكل ادوات بالية أو تالفة ، بل وأحيانا بقايا لايمكن وصفها ، ينتقل بواسطة الحروب والزواج والمبادلات التجارية بصورة اسرع من انتقال الناس الى امكنة لا يصل هؤلاء إليها .



وقد تظهر هذه الضروب من الدمار عن بعد في مظهر طسوح حقيقي لبعض الجماعات الالهية : بفعل حضارة لم تكد تمس هذه الجماعات . فقد ذكر ستانر مؤخرا بمغامرة قديمة جربها اتنولوجيون آخرون أيضا : في استراليا أو امريكا الجنوبية أو غيرها . واذ علم نحو عام ١٩٣٠ من تقارير رسمية وشبه رسمية بوجود قبائل لازالت متوحشة بصورة تامة في منطقة بعيدة من استراليا ، فقد اكتشف فيها أن ثمة منشآت موقفة لاوريين أو صينيين متعاقبة في المنطقة منذ خمسين سنة على وجه التقريب : كانت قد نجحت باحداث فراغ وسط سكان اهلين تاهوا بحثاً عن الادوات المعدنية والتبغ والشاي والسكر والاثياب . ولم يكن « المتوحشون » المزعمون سوى آخر أقوام الداخل : الطاميين الى اقتفاء أثر أمثالهم نحو المنطقة الرائدة المتفككة من قبل اجتماعيا وأخلاقيا . ولكن الاراضي غير المستكشفة كانت قد خلت من كل انسان (١) .

## — ٢ —

### مصادر مقاومة التطور

#### الثلاثة

بعد تحديد الأطر التاريخية المشخصة التي كانت الانقطاعات الثقافية تتجلى فيها ، يمكن أن نحاول بمخاطر أقل ، استخلاص الاسباب العميقة لمقاومة التطور .

ولكن يجدر قبل كل شيء تخصيص مكان للحالات ، الاستثنائية

---

(١) W.E.H. Stauner, « Durmugaw, a Nangiomeri » in Joseph B. Casagraude, ed. ixn the Company of Man, p. 74-75.



مع ذلك ، التي تنجح فيها الثقافة الالهية بالاحتماء جزئيا في نوع من « مشكاة » ثقافية تهيئها الحضارة الصناعية لها .

أشهر الامثلة هو مثال إيروكوا ولاية نيويورك ، الذين يقدمون منذ أكثر من نصف قرن أفضل الفرق المتخصصة في تركيب الهياكل المعدنية : جسور ، ناطحات سحاب ، الخ ، وتشرح هذه الموهبة من جهة بالتدريب التقليدي على اجتياز السيول والجروف ، ولأن هؤلاء الهنود وجدوا على الأرجح بديلا عن حملاتهم الحربية القديمة في فعالية ملأى بالأخطار تكسب الشهرة ، وتحقق أجوراً عالية ، إلى جانب كونها فاعلية متطوعة منظوية على شيء من حياة الترحل .

وكان ازدهار الفنون التشكيلية والتخطيطية الغريب على ساحل كندا والاسكا الشمالي - الغربي : بعد انشاء وكالات تجارة الفراء ، أقل دواماً . لكنه لم يكن أقل اثارة للدهشة . فثمة اوقات فراغ متزايدة متحدة مع ادخال الادوات الحديدية واثراء ملائم للمضاربة ، أثارت خلال خمسين سنة تقريبا انجاسها كامنا نحو صراعات النفوذ ، حيث كان يقوم امتلاك المواد الثمينة وعرضها وتدميرها بدور من الدرجة الاولى . والحقيقة في هذه الحالة ، أن الانهيار الديموغرافي ، الناتج عن دخول الأمراض الأوروبية ، كان يعمل موقتا بالاتجاه نفسه ، إذ أن القابا اشرافية عديدة لا وارث لها كانت قد أصبحت بالنسبة الى طبقة من « الاغنياء الجدد » موضوع اشتها ووسيلة ارتقاء اجتماعي . ولكننا ، بهذين المثالين والامثلة الاخرى التي كان بالامكان أن نضيفها إليها لانفعل سوى أن نشير الاهتمام .

يبدو ان الاسباب العميقة لمقاومة التطور هي ثلاثة . أولا ، نزعة معظم المجتمعات المسماة بدائية الى تفضيل الوحدة على التطور ؛ ثانيا



احترام القوى الطبيعية احتراماً عسيفاً ؛ واخيراً النفور من الانخراط في سيرورة تاريخية .

## ( ٢ ) إرادة الوحدة

كثيراً ماتم الاستناد الى الخاصة غير التنافسية عند بعض هذه المجتمعات التي نسميها بدائية في شرح المقاومة التي تبديها ضد التطور والتصنيع . ومع ذلك ، لابد من إبداء تحفظ واحد حول هذه النقطة : قد تكون السلبية واللامبالاة ، اللتان اذهلتا الملاحظين نتيجة جرح نفسي ناجم عن الاتصال ، وليس شرطاً معطى في الأصل . ولكننا لا نملك الالاحاح كثيراً على حقيقة ان غياب روح المنافسة المشار إليه لا ينتج في اكثر الاحيان عن حالة محرضة من الخارج أو من اشراط سلبية سابقة ، بل بالاحرى من تقدم واع ، يطابق تصوراً معيناً للعلاقات بين الانسان والعالم ، وبين الناس انفسهم . لأي حد يمكن لمواقف مختلفة جداً عن مواقف العالم الغربي أن تكون راسخة ، كما نرى ذلك على نحو طريف في ملاحظة جرت مؤخراً في غينيا الجديدة لدى غاهوكو — كما . فقد تعلم هؤلاء لعبة كرة القدم من المبشرين ولكنهم ، عوضاً عن البحث عن انتصار أحد الفريقين ، يضاعفون عدد اللعاب حتى يتوازن عدد الخسارات والانتصارات . وتنتهي اللعبة ، لا بفوز أحد الفريقين كما هو الشأن عندنا ، بل حين التأكد من أنه لن يكون هناك خاسر ( ريد ، ص ٤٢٩ ) .

وفي مجتمعات أخرى : تسجل ملاحظات معكوسة . ولكنها تتنافى ايضاً مع روح التنافس الحقيقية : هكذا الالاب التقليدية بين معسكرين



يمثلان على التوالي الاحياء والاموات . التي يجب أن تنتهي اذن بفوز الاوائل .

إن غاهو كو — كما هم انفسهم الذين يوزعون ، كما هو الشأن غالبا في غينيا الجديدة ، المسؤولين السياسية بين شخص الزعيم وشخص الخطيب ، من حيث أن دور هذا الأخير يقوم على اظهار النزاعات بصورة علنية وعدوانية ، فيما يتدخل الزعيم . بالعكس ، لتهدئة الوضع و اخماده واستخلاص الحلول المتوسطة . ومما يدعو الى الدهشة ، من هذه الناحية ، عدم تصور فكرة تصويت يُعمل به بحسب الاكثرية ، في مجموع المجتمعات المسماة « بدائية » تقريبا ، من حيث أن التماسك الاجتماعي والتفاهم الجيد داخل الجماعة مفضلان على كل تجديد . وبالتالي لاتتخذ في هذه المجتمعات سوى قرارات اجماعية . بل قد يحدث أحيانا ، وذلك أمر ثابت في عدة مناطق من العالم . أن تسبق المشاورات معارك مصطنعة ، تُنهي في اثنائها الخصومات القديمة . ولا يجري التصويت قبل توصل الجماعة ، التي انتعشت وتجددت ، الى تحقيق الشروط اللازمة للحصول على اجماع ضروري.

### ( ب ) احترام الطبيعة

التصور الذي يكونه كثير من المجتمعات البدائية عن العلاقة بين الطبيعة والثقافة قد يشرح ايضا بعض مقادير التطور . في الواقع يستتبع التطور تفضيل الثقافة على الطبيعة تنضिला مطلقا ومعترفا به . الأمر الذي لم يُقبل قط تقريبا خارج منطقة الحضارة الصناعية . ولا ريب في أن الانقطاع بين المماكتين معترف به عالميا ، فلا يوجد مجتمع واحد . منهما كان متواضعا ، لا يمنح قيمة عالية



لفنون الحضارة ، التي تتميز البشرية باكتشافها واستخدامها ، عن الحيوانية . غير أن مفهوم الطبيعة عند الشعوب المسماة « بدائية » تتسم دائماً بطابع مبهم : الطبيعة هي ما قبل ثقافة وهي أيضاً ثقافة فرعية ؛ ولكنها بخاصة المجال الذي يصبو الانسان إلى الاتصال فيه مع الأجداد والارواح والآلهة . فاذاً ، يوجد في مفهوم الطبيعة عنصر « فوق طبيعي » ، وهذه « الفوق الطبيعية » تقع بلا جدال فوق الثقافة مثلاًما تقع الطبيعة نفسها في القسم الاسفل .

فليس ما يدعو الى الدهشة ، والحالة هذه ، أن تفتقر النتمنيات والمواد الصناعية ، في الفكر الاهلي ، بشيء من نقص في القيمة حالما يتعلق الأمر بالاساس ، اي بالعلاقات بين الانسان والعالم فوق الطبيعي . ففي العصور القديمة الاتباعية وغير الاتباعية ، وفي الفولكلور الغربي وفي المجتمعات الاهلية المعاصرة على السواء ، نعث على امثلة لاتخصى من تحريم المواد الصناعية المحلية ، أو المواد الداخلة حديثاً ، بما يتعلق بجميع اعمال الحياة الاحتفالية وفي مختلف أوقات الطقوس . وكما هو الشأن بما يتعلق بتحريم الربا في المسيحية والاسلام ، ينطوي ذلك على مقاومة عميقة لما قد يسمى « استخدام الوسيلة » . التي تكيف المواقف ، فيما وراء الهدف المعلن لهذا التحريم او ذاك .

وبالاسلوب نفسه انما يجدر تفسير النفور من المعاملات العقارية بدلاً من تفسيرها على أنها نتيجة مباشرة للنظام الاقتصادي أو ملكية الارض الجماعية . فاذا كانت مثلاً بعض الجماعات الأهلية البائسة في الولايات المتحدة ، المؤلفة من عشرات الأسر فقط ، تتمرد أمام احتمال نزع ملكيات تغطي تعويضاً يصل الى عدة مئات الاف الدولارات واحياناً الى عدة ملايين ، فذلك ، بشهادة المعنيين ذاتها ،



لأنهم يتصورون حقلاً معيناً على أنه « أم » ، يتعذر عليهم تبديله أو الانفصال عنه . وأكثر من ذلك ، فقد عُرِفَت أقوام من جامعي الحبوب البرية ( مينويني منطقة البحيرات الكبرى ) يلمّون تماماً بتقنيات جيرانهم الزراعية ( الايروكوا والحالة هذه ) ، ولكنهم رفضوا استعمالها في إنتاج غذائهم الاساسي ( الارز البري ) ، الصالح جداً للزراعة ، لأنه من المحرّم عليهم « جرح أمهم الارض » . في مثل هذه الحالات ، يتعلق الأمر بافضلية مبدئية للطبيعة على الثقافة ، عرفتھا حضارتنا ايضاً في الماضي ، وتصدد احياناً الى السطح في فترات الشك والازمات ولكنها، في المجتمعات المسماة « بدائية » تطرح نفسها على أنها منطلومة معتمدات وممارسات مكينة جداً .

في الواقع ، هذا هو التقابل نفسه الذي يمنح اساسه النظري لتقسيم العمل بحسب الجنس . ومهما كان ممكناً أن يبدو هذا التقسيم متغيراً عند مقارنة المجتمعات بعضها ببعض الآخر ، فانه ينطوي على عناصر ثابتة تفسر تفسيراً مختلفاً ، وتختلف تطبيقاتها هنا وهناك . مثال ذلك التماثل بين التقابل : طبيعة / ثقافة والتقابل : انثى / ذكر ، الذي يُخصّص للنساء بمقتضاه اشكال الفعالية التي يتصورونها على انها من نظام الطبيعة ( كالبستنة ) أو على أنها تضع الحرفي على اتصال مباشر مع المنتجات أو المواد الطبيعية ( صناعة الخزف اليدوية ، النسيج الضفر ) ، فيما يميل الرجل للاستيلاء على نماذج الفعالية ذاتها عندما يحتاجون الى تدخل الثقافة بشكل أدوات وآلات يصل صنعها الى مستوى معين من التعقيد ( مستوى نسبي حسب المجتمعات مع ذلك ) .



## ( ج ) رفض التاريخ

في هذا المنظور المزدوج ، نتيبن مقدار العبث في طرح مشكل المجتمعات « بدون تاريخ » . ولا تكمن المسألة في معرفة ما إذا كانت المجتمعات البدائية تملك أو لا تملك تاريخاً بالمعنى الذي نعطيه لهذه اللفظة . ذلك أن هذه المجتمعات تقع في الزمنية كالمجتمعات الأخرى كلها وعلى النحو ذاته ، ولكنها خلافاً لما يحدث بيننا ، تمتنع على التاريخ وتحاول القضاء على كل مامن شأنه أن يشكل في داخلها بداية صيرورة تاريخية . وكما يقول مثل شائع عند لوفيدو أفريقي الجنوبية ، بصورة تنم عن حنين ودلالة: المثل الأعلى هو العودة إلى البيت ، إذ لن يعود أحد إلى بطن أمه أبداً . . . .

مجتمعاتنا الغربية مكونة للتغير ، وهذا هو مبدأ بنيتها وتنظيمها . أما المجتمعات « البدائية » فتبدو لنا كذلك ، ولا سيما أن أعضائها تصوروها لكي تدوم . نافذتها على الخارج مصغرة جداً ، ويسيطر عليها مانسميه عندنا « الروح الإقليمية » . يعتبر الأجنبي قدراً وفضلاً ولو كان جاراً قريباً ؛ ويذهبون أحياناً إلى حد إنكار صفة الإنسان عليه . ولكن نسيج البنية الاجتماعية الداخلية ، بالعكس ، أكثر تراصاً وزخرفتها أغنى مما هو الشأن في الحضارات المعقدة . ولم يترك فيها شيء للصدف وحياتها الأخلاقية والاجتماعية مشبعة بالمبدأ المزدوج ، القائل بضرورة وجود مكان لكل شيء ، ووجوب وجود كل شيء في مكانه . ويشرح هذا المبدأ أيضاً كيف أن المجتمعات ذات المستوى التقني - الاقتصادي الوضع تستطيع الإحساس بالرفاهية والكمال ،



وكيف أن كلا منها يخال أنه يقدم لأعضائه الحياة الوحيدة التي تستحق العيش . وهي بذلك تمدّ هؤلاء الأعضاء بمزيد من السعادة . ولكن ، بما أن هذه السعادة تتوخى الكمال ، فإن كل صورة من صورها منفصلة على نحو حتمي عن الأخرى ، ومحددة من الناحية الحقوقية ان لم يكن من الناحية الفعلية دائماً .

\* \* \*







## الفصل الثامن عشر

# العرق والتاريخ (١)

### - ١ -

#### العرق والثقافة

لعل الحديث عن اسهام الاعراق البشرية في الحضارة العالمية ، في سلسلة من الكراسات الرامية الى مكافحة التعصب العرقي ، ينطوي على مايشير الدهشة فقد يكون من انعبث تخصيص كل هذه الموهبة والجهود لاثبات عدم وجود شيء ، في حالة العلم الراهنة ، يسمح بتأكيد التفوق الفكري او الدونية الفكرية لعرق بالنسبة لآخر ، إذا كان ذلك فقط لاعادة القوة خفية لمفهوم العرق ، وذلك بالظهور بمظهر من يبرهن على أن الجماعات الالمانية الكبرى التي تؤلف البشرية قدمت ، بصفتها تلك ، اسهامات نوعية للتراث المشترك .

وليس ثمة شيء أبعد عن قصدنا من مشروع من هذا النوع لا يفضي إلا الى وضع النظرية العرقية بصورة معكوسة . عندما نحاول تمييز العروق البيولوجية بخصائص سيكولوجية خاصة ، نبتعد كثيراً

---

(١) مجموعة المسألة العرقية أمام العلم المعاصر ، اليونسكو ، باريس ، ١٩٥٢ .  
أعيد نشره باذن من اليونسكو . وقد روجع النص وصححت بعض مقاطعه .



عن الحقيقة العلمية ، سواء حددنا هذه الخصائص بطريقة ايجابية أو سلبية . ولا يغيبن عن البال أن غوبينو ، الذي استحق بتاريخه لقب أبي النظريات العرقية ، كان مع ذلك لا يتصور « تفاوت الاعراق البشرية » بصورة كمية بل بصورة نوعية : ذلك أن العروق الكبرى التي ساهمت في نظره بتكوين البشرية الحالية ، بدون اماكن نعتها بالبداية - العرق الابيض ، والعرق الاصفر ، والعرق الاسود - لم تكن متفاوتة بالقيمة المطلقة بقدر ما كانت متنوعة بكفائاتها الخاصة . كان يربط عيب فساد النوع بظاهرة التهجين بدلا من ربطها بمركز كل عرق في سلم من القيم مشترك بين الاعراق كلها ؛ فاذن كان هذا العيب معداً للتأثير في البشرية كلها ، المحكوم عليها ، دون تمييز عرقي ، بتهجين يزداد تسارعا . ولكن الخطيئة الاصلية للانثروبولوجيا تكمن في الخلط بين المفهوم العرقي البيولوجي بصورة بحثية ( على افتراض أن هذا المفهوم ، حتى في هذا المجال المحدود ، يستطيع نشدان الموضوعية ، مما ينكره علم الوراثة المعاصر ) وبين النتائج السوسولوجية والنفسانية التي خلقتها الثقافات البشرية . وما ان ارتكب غوبينو هذه الخطيئة حتى وجد نفسه سجين الدائرة الجهنمية التي تقود من خطأ فكري لا يستبعد حسن النية الى تبرير غير متعمد لجميع محاولات التفرقة والاضطهاد .

ولهذا عندما نتكلم في هذه الدراسة عن اسهام الاعراق البشرية في الحضارة ، لانريد القول ان الاسهامات الثقافية التي قدمتها آسيا أو اوروبا ، افريقيا أو امريكا تستمد بعض الاصاله من واقعة أن سكان هذه القارات هم اجمالا من اصول عرقية مختلفة . واذا كانت هذه الاصاله موجودة - وليس الامر مريبا - فانها ترتبط بظروف



جغرافية وتاريخية وسوسولوجية وليس بكفايات متميزة متعة بالتكوّن التشريحي أو الفيزيولوجي للسود أو الصفر أو البيض . ولكن بدا لنا ان سلسلة الكراسات المشار إليها ، في نطاق محاولتها الحكم لصالح هذه النظرة السلبية كانت تجازف في الوقت نفسه بابعاد جانب ذي اهمية مماثلة من حياة البشرية الى المرتبة الثانية : وهو أن البشرية لا تتطور في ظل نظام ذي رتبة مطردة ، وانما من خلال صيغ شديدة التنوع من المجتمعات والحضارات ؛ وهذا التنوع الفكري والجمالي والسوسولوجي لا يقترن بأية علاقة سببية بالتنوع الموجود ، على الصعيد البيولوجي ، بين بعض مظاهر التجمعات البشرية التي تتسنى ملاحظتها : بل يوازيه فقط في مجال آخر . ولكنه يتميز منه ، في الوقت نفسه ، بخاصتين هامتين أولاً ، يتعين موقعه في نسق آخر من الاتساع ذلك أن الثقافات البشرية أكثر عدداً من الاعراق البشرية نظراً لأن تلك تعدّ بالآلاف ، وهذه بالوحدات : فقد تختلف ثقافتان أحدهما بشر ينتمون الى عرق واحد بقدر ماتختلف ، أو أكثر ، ثقافتان تنتميان الى جماعتين متباعدين عرقياً . ثانياً ، خلافاً للتنوع بين الاعراق الذي ينطوي على اهمية رئيسة هي أهمية أصلها التاريخي وتوزعها في المكان ، يطرح التنوع بين الثقافات مشكلات عديدة ، لأنه يمكن التساؤل ما إذا كان يشكل للانسانية حسنة أو سيئة ، وتلك بالطبع مسألة اجمالية تنفرع الى مسائل أخرى عديدة .

اخيراً ، وعلى الأخص ، ينبغي أن نتساءل مما يتألف هذا التنوع ، مع احتمال رؤية الاحكام المسبقة العرقية ، التي ماكادت تستأصل من



مصدرها البيولوجي ، تتشكل ثانية في مجال جديد . فما جدوى أن يتخلى رجل الشارع عن أن ينسب دلالة فكرية أو معنوية لواقعة أنه بجلد أسود أو ابيض . بشعر أمارس أو قصير أو جعد ، إذا التزمنا السكوت أمام سؤال آخر ، تثبت التجربة أن هذه الواقعة مرتبطة به ارتباطا مباشراً : اذا كانت القابليات العرقية الغريزية غير موجودة ، فكيف نشرح الانجازات الهائلة المعروفة التي حققتها حضارة الرجل الابيض ، فيما بقيت الشعوب الملونة الى الوراء ، بعضها في منتصف الطريق ، وبعضها يعاني تخلفا يبلغ آلاف السنين أو عشرات آلاف السنين ؟ لا يمكن أن ندعي اذن حل مشكل تفاوت الاعراق البشرية بالنفي ، اذا لم نعكف أيضا على مشكل تفاوت - او تنوع - الثقافات البشرية الذي يرتبط بها في ذهن الرأي العام ارتباطا وثيقا من الناحية الواقعية إن لم يكن من الناحية الحقوقية .

— ٢ —

## — تنوع الثقافات —

إن فهم مقدار اختلاف هذه الثقافات فيما بينها ، وما اذا كانت هذه الاختلافات تلغي بعضها بعضا ، أو تتناقض ، أو تساعد في تأليف مجموعة متناسقة ، يتطلب اولا محاولة وضع قائمة جرد بها . ولكن الصعوبات انما تبدأ هنا لأنه يجب علينا العلم بأن الثقافات البشرية لا تختلف فيما بينها بطريقة واحدة ولا على صعيد واحد . نحن أولا أمام مجتمعات متجاورة في المكان ، بعضها قريب وبعضها بعيد ، ولكنها اذا اعتبرنا كل شيء ، معاصرة . ثم يجب أن نحسب حساب أشكال الحياة الاجتماعية التي تعاقبت في الزمن والتي حيل بيننا وبين معرفتها بالتجربة المباشرة . كل شخص يمكن أن يتحول إلى اتنوغرافي ويذهب إلى مشاركة المجتمع الذي يعنيه ، غير أنه ، حتى لو أصبح مؤرخا أو عالم آثار ، لا يتصل ابدا مع حضارة زائلة اتصالا مباشراً ، بل فقط



من خلال الوثائق المكتوبة أو الآثار التذكارية المجسمة التي يكون هذا المجتمع — أو غيره — قد خلفها بشأنها . واخيراً لا يغيب عن البال أن المجتمعات المعاصرة التي ظلت تجهل الكتابة ، كتلك التي نسميها « متوحشة » أو « بدائية » جاءت هي ايضاً بعد اشكال أخرى ، تتعذر معرفتها عملياً . حتى بصورة غير مباشرة ؛ والجرد الدقيق ملزم بأن يخصص لها عدداً من العيون البيضاء يفوق بكثير عدد العيون التي نحس بقلمرتنا على تسجيل شيء ما فيها . ثمة مشاهدة أولى تفرض نفسها : إن تنوع الثقافات البشرية ، الواقعي في الحاضر ، والواقعي والحقوقي في الماضي ، اكبر بكثير واغنى بكثير مما نحن مهياون للعلم به أبداً .

ولكننا . حتى لو كنا مشبعين بشعور التواضع ومقتنعين بهذا التحديد ، نصادف مشكلات أخرى . ما الذي يجب أن نعنيه بثقافات مختلفة ؟ فبعضها يبدو كذلك . ولكنها عندما تنشأ من جذع مشترك لا تختلف مثلما يختلف مجتمعان لم يقيما علاقات في أي وقت من تطورهما فمثلاً تختلف امبراطورية الانكيين القديمة في البيرو وامبراطورية داهومي في افريقيا اكثر مما تختلف انجلترا والولايات المتحدة اليوم ، على الرغم من وجوب معاملة هذين البلدين على أنهما مجتمعين متميزين وبالعكس ، ثمة مجتمعات ، اتصل بعضها ببعض مؤخراً ، تعرض على ما يبدو صورة واحدة من الحضارة ، في حين أنها بلغت بطرق مختلفة لا يحق لنا اهمالها . وفي المجتمعات البشرية ، توجد قوى تعمل باتجاهات متعارضة في آن واحد : هذه تميل الى توطيد الاقليميات ، بل الى تأكيدها ؛ وتلك تعمل باتجاه التقارب والتشابه . ودراسة اللغة تقدم امثلة واضحة على مثل هذه الظواهر : ففيما تميل السنة من أصل واحد إلى التميز بالنسبة لبعضها بعضاً ( كالروسية والفرنسية والانجليزية ) ،



تطوّر ألسنة من اصول مختلفة ، ولكنها محكية في أقاليم متجاورة .  
بعض الملامح المشتركة : فقد تميزت الروسية مثلا من لغات سلافية  
أخرى : من بعض النواحي ، لكي تقترب ، على الأقل ببعض الملامح  
الصوتية . من اللغات الفنلندية - الأوغرية والتركية ، المحكية في  
جوارها الجغرافي المباشر .

عندما ندرس مثل هذه الوقائع - وثمة مجالات أخرى من الحضارة  
كالمؤسسات الاجتماعية والفن والمدين : تقدم واقعات شبيهة بها -  
نتهي الى التساؤل عما اذا كانت المجتمعات البشرية لاتتحدد ، نظرا  
لعلاقاتها المتبادلة . بتنوع أمثل لاتستطيع تجاوزه ، كما لاتستطيع  
بعد ذلك التزول تحته بدون خطر . وهذا الحد الامثل يتغير تبعاً لعدد  
المجتمعات واهميتها العددية وبعدها الجغرافي ووسائل الاتصال ( المادية  
والفكرية ) التي تستخدمها . والواقع أن مشكل الاختلاف لا يقتصر  
على أن يطرح نفسه بصادد الثقافات التي يُنظر اليها في علاقاتها المتبادلة.  
انه موجود ايضا داخل كل مجتمع . في جميع الفئات التي تكوّنه :  
فالشيع والطبقات والاطراف المهنية والطائفية . الخ ، تطوّر بعض  
الاختلافات التي يعلق كل انسان أهمية قصوى عليها . يمكن التساؤل  
عما اذا كان هذا التنوع الداخلي لايميل الى الازدياد عندما يصبح  
المجتمع ، من نواح أخرى ، اكبر حجما واكثر تعانسا ؛ تلك كانت  
على الأرجح حالة الهند القديم ، بنظام شيعه كما ازدهر عقب إقامة  
الهيمنة الآرية .

نرى اذن أن مفهوم تنوع الثقافات البشرية لاينبغي تصوره بطريقة  
سكونية . إن هذا التنوع ليس تنوع مجموعة عينات جامدة أو تنوع



كتالوج (\*) لآحياة فيه.لقد أعدد الناس ولا ريب ثقافات مختلفة بسبب البعد الجغرافي وخصائص البيئة والجهل بباقي البشرية ؛ على أن ذلك لايصح تماماً إلا اذا نشأ كل مجتمع ، أو كل ثقافة ، وتطور في عزلة عن المجتمعات الأخرى كلها . ولكن، ليس الشأن كذلك ابداً، ماعدا، ربما ، في أمثلة استثنائية كحالة التاسمانيان ( وفي هذه الحالة ايضاً ، لفترة محدودة ) . فالمجتمعات البشرية ليست وحيدة أبداً ؛ وعندما تبلو أكثر ماتكون انفصالا ، فذلك انما يكون بشكل مجموعات أو فئات أيضاً . وهكذا لانبالغ اذا افترضنا أن الثقافات الامريكية الشمالية والجنوبية كانت منفصلة تماماً عن باقي العالم طوال عشرات آلاف السنين . غير أن هذه المجموعة الكبيرة المنفصلة كانت مؤلفة من مجتمعات كثيرة ، صغيرة وكبيرة ، تتصل فيما بينها اتصالاً وثيقاً . وإلى جانب هذه الاختلافات الناشئة عن العزلة ، توجد اختلافات ناتجة عن القرب ، لانقل أهمية : كالرغبة في المعارضة ، والتميز والمحافظة على الذات . لقد نشأت أعراف كثيرة لامن ضرورة داخلية أو حادث ملائم ، بل من مجرد رغبة بعض المجتمعات في عدم البقاء على الهامش بالنسبة لجماعة مجاورة كانت تخضع لمعايير دقيقة مجالاً فكرياً او حيويًا ، لم تكن هذه المجتمعات قد فكرت بسن قواعد فيه . وعلى ذلك لايجب أن يدعونا تنوع الثقافات البشرية إلى ملاحظة مجزئة أو مجزأة . فهو مرتبط بالعلاقات التي توحد الجماعات أكثر مما يتعلق بعزلتها .



## التمحور على وحدة حضارية

يبدو مع ذلك أن تنوع الثقافات قلّما ظهر للناس على ما هو عليه : ظاهرة طبيعية ناتجة عن علاقات مباشرة أو غير مباشرة بين المجتمعات : بل وجدوا فيه نوعا من التشوه في التكوين أو من العار ؛ وفي هذه الميادين ، لم يقدّم المعرفة على تبديد هذا اللوهم لصالح نظرة أصح ، بقدر ما قام على قبوله أو العثور على وسيلة الخضوع له .

إن الموقف الأكثر قدما ، الذي يستند ولا ريب الى اسس نفسية متينة ، نظراً لميله الى الظهور ثانية عند كل منا عندما نكون في وضع طارئ ، يكمن في التخلي بلا قيد ولا شرط عن الاشكال الثقافية : الاخلاقية والدينية والاجتماعية والجمالية ، التي هي أكثر بعداً عن الاشكال التي تتماثل معها . « عادات متوحشين » . « ليس هذا من عندنا » ، « لا ينبغي السماح بذلك » ، الخ ؛ كلها ردود فعل فظة تعبر عن القشعريرة نفسها والاشمئزاز ذاته أمام اساليب عيش واعتقاد وتفكير غريبة علينا . هكذا كانت العصور القديمة تخلط كل مالم يكن من نوع الثقافة اليونانية ( ثم اليونانية - الرومانية ) تحت اسم همج ( barbare ) ؛ ثم استعملت الحضارة الغربية لفظ متوحش ( sauvage ) بالمعنى نفسه . وعليه يخفي هذان النعتان حكما واحدا : يحتمل ان كلمة barbare ترجع من حيث الاشتقاق اللغوي الى غموض تغريد العصفير وجمجمته اللذين يعارضان القيمة الدالة للغة البشرية . وكلمة sauvage : « من الغابة » ، تذكر ايضا بنمط حياة حيوانية ، بالمقابلة مع الثقافة البشرية . وفي الحالتين ، يرفضون قبول واقعة التنوع الثقافي ؛ ويفضلون أن يلقوا في الطبيعة ، خارج الثقافة ، كل مالا يطابق المعيار الذي يعيشون في ظله .



هذه النظرة الساذجة ، ولكنها الراسخة لدى معظم الناس لاحتياج الى نقاش إذ أن هذه الكراسية-وجميع كراسيات السلسلة ذاتها - تدحضها بحق . ويكفي أن نلاحظ هنا أنها تخفي مفارقة ذات مغزى . فهذا الموقف الفكري ، الذي تلقي باسمه « المتوحشين » ( أو جميع الذين اختيروا ليكونوا كذلك ) خارج البشرية ، هو بالضبط الموقف الأوضح والاكثر تميزاً لهؤلاء المتوحشين انفسهم . في الواقع نعلم أن مفهوم الانسانية ، الذي يضم بلون تمييز عرقي أو حضاري جميع اشكال الجنس البشري . قد ظهر بصورة متأخرة جداً وانتشر انتشاراً محدوداً . وحيثما يبدو أنه بلغ أوج تطوره ، ليس من المؤكد - والتاريخ الحديث يثبت ذلك - أنه في منجى من الاتهامات والانكفاءات . ولكن هذا المفهوم يبدو غائباً تماماً خلال عشرات الآلاف من السنين بالنسبة الى أجزاء واسعة من الجنس البشري . فالبشرية تتوقف عند حدود القبيلة والمجموعة اللغوية وحيانا القرية ، بحيث أن عدداً كبيراً من الشعوب المسماة بدائية تسمى نفسها باسم يعني « الناس » أو احياناً - هل سنقول بمزيد من الرزانة - « الصالحين » « الفاضلين » ، « الكاملين » . منطويها هكذا على أن القبائل الأخرى أو الفئات أو القرى لا تشترك بالفضائل البشرية أو حتى الطبيعة البشرية . ولكنهم في الأكثر مؤلفون من « اشرار » أو « مجرمين » أو « قروود » أو « بيوض قمل » . ويذهب بهم الأمر احياناً إلى حد حرمان الغريب من هذه الدرجة الواقعية الاخيرة بجعلها « شبحاً » أو « خيالاً » . وهكذا تتحقق أوضاع غريبة يتولى فيها كل من المحادثين الدور الرئيسي بقسوة . فني ارجيل الأنثيل ، وبعد سنوات من اكتشاف امريكا ، حين كان الاسبان يرسلون لجان استقصاء للبحث عما اذا كان الأهالي يملكون أرواحاً . كان هؤلاء



الاهالي يحاولون تغطيس بعض الاسرى البيض في الماء ليتحققوا بواسطة مراقبة مطواة مما اذا كانت جثثهم عرضة للتفسخ .

هذه النادرة . الغريبة والفاجعة معاً تمثل جيداً مفارقة النسبية الثقافية ( التي سنعثر عليها ايضاً باشكال أخرى ) : اننا كلما ادعينا اقامة تمييز بين الثقافات والاعراف انما نتماثل على نحو اكمل مع تلك التي نحاول نكرانها . فعندما ننكر الانسانية على اولئك الذين يبدوون اكثر ممثليها « توحشاً » أو « همجية » لانفعل شيئاً سوى استعارة أحد مواقفها النموذجية . الهمجي هو اولاً ، الانسان الذي يعتقد بالهمجية (١) .

ولا ريب في أن المذاهب الفلسفية والدينية الكبرى — سواء كانت البوذية او المسيحية أو الاسلام او المذاهب الرواقية والكانتية والماركسية قاومت بصورة مستمرة هذا الضلال غير أن مجرد الاعلان عن المساواة الطبيعية بين جميع الناس وعن الاخوة التي يجب أن توحدهم بدون تمييز في العرق او الثقافة . ينطوي على شيء مما يخدع الفكر لأنه يهمل تنوعاً فعلياً يفرض نفسه على الملاحظة ولا يكفي ان يقال عنه إنه لا يؤثر في جوهر المشكل حتى يكون مباحاً لنا من الناحية النظرية والعملية ان نتصرف كما لو لم يكن موجوداً . ولهذا فان مقدمة تصريح اليونسكو الثاني حول مسألة الاعراق تلاحظ بذلك أن مايقنع رجل الشارع بوجود الاعراق هو « البدهة المباشرة لحواسه عندما يلمح في آن واحد افريقيا واوروبا وآسيا وهنديا امريكا » .

إن إعلانات حقوق الانسان الكبرى ذاتها تنطوي على هذه القوة . وهذا الضعف إذ تذكر مثلاً أعلى ينسب في اكثر الاحيان حقيقة أن

---

(١) انظر مناقشة ريمون ارون الشيقة التي تناولت هذا المقطع : « مفارقة الذات والآخر » في مبادلات وتواصلات ، مجلد ٢ ، ص ٩٤٣ - ٩٥٢ .



الإنسان لا يحقق طبيعته في انسانية مجردة ، بل في ثقافات تقليدية تبقى أكثر تغيراتها ثورية ذيو لا كامنة ، وتشرح ذاتها بمقتضى وضع محدد تماماً في الزمان وفي المكان . إن الإنسان الحديث ، وقد توزع بين الغواية المزدوجة بادانة تجارب تصده انفعاليا ، وانكار اختلافات لايفهمها فكريا ، كرس نفسه الى مئة تأمل فلسفي وسوسيولوجي لكي يقيم تسويات باطلة بين هذين التطين المتناقضين ولكي يعرض تنوع الثقافات ساعيا في الوقت نفسه الى حذف ما يحفظه له هذا التنوع من الفضيحة والازعاج .

غير أن هذه التأملات ، مهما كانت مختلفة ، واثانا غربية ترجع في الواقع الى حصيلة واحدة ، يعتبر مصطلح نشوئية مزيفة أصلح المصطلحات لوصفها دون شك . فمم تتألف ؟ إن المسألة على وجه الدقة هي محاولة ترمي لحذف تنوع الثقافات مع التظاهر في الوقت نفسه بالاعتراف به تماماً . ذلك أننا لو عالجتنا مختلف الحالات التي توجد فيها المجتمعات الانسانية ، القديمة والبعيدة على السواء ، على أنها أطوار أو مراحل تطور وحيد عليه ، وهو ينطلق من نقطة واحدة ، أن يعمل على توجيهها نحو هدف واحد ، لرأينا جيداً أن التنوع يصبح ظاهراً فمحسب . وتصبح البشرية واحدة ومماثلة لنفسها ، وانما لا يمكن أن يتحقق هذا التماثل وهذه الوحدة الا بصورة تدريجية . وتنوع الثقافات ، يمثل لحظات سيروية تخفي واقعا أعمق أو تؤخر ظهوره .

قد يبدو هذا التحديد مختصراً عندما تكون ماثلة أمام ذهن المرء فتوحات الداروينية الماثلة . ولكن الداروينية ليست موضع خلاف ، لأن النشوئية البيولوجية والنشوئية الكاذبة اللتين في متناول نظرنا مذهبان مختلفان . نشأ المذهب الاول بمثابة فرضية عمل واسعة ، قائمة



على ملاحظات تُرك أقلها للتفسير . ولهذا فان مختلف النماذج التي تشكل نسب الحصان يمكن تصنيفها في سلسلة نشوئية واحدة لسبين : السبب الاول هو لزوم وجود حصان لتوليد حصان ؛ والثاني هو وجوب احتواء طبقات ارضية متراكبة . وبالتالي متدرجة في القدم من الناحية التاريخية ، على هياكل عظمية تتغير بصورة تدريجية من الشكل الاحداث الى الشكل الاقدم . وهكذا يحتمل جدا أن الفرس المتحجر هو الجد الحقيقي للحصان الداجن . وتنطبق المحاكمة عينها دون شك على الجنس البشري وعلى أعراقه . ولكننا عندما نتقل من الوقائع البيولوجية الى واقعات الثقافة تتعقد الامور تعقيدا غريبا . يمكن العثور على اشياء مادية في الارض ، ومشاهدة أن شكل صنع نموذج معين من الاشياء ، أو تقنية صنعه ، تتغير تدريجيا حسب عمق الطبقات الجيولوجية . ومع ذلك لا تلد البلطة بصورة مادية بلطة أخرى على النحو الذي يلد فيه الحيوان . والقول في هذه الحالة الاخيرة بتطور بلطة بدءاً من بلطة أخرى يشكل اذن صيغة مجازية وتقريبية مجردة من الدقة العلمية التي تتعلق بالتعبير المشابه المطبق على الظواهرات البيولوجية . فما يصح في الاشياء المادية التي تأيد وجودها المادي في الأرض ، بما يتعلق بعهود يمكن تحديدها ، هو اصح ايضا بما يتعلق بالمؤسسات والمعتقدات والاذواق التي نجهل ماضيها عادة . إن مفهوم التطور البيولوجي يطابق فرضية تنطوي على أعلى معادلات الاحتمال التي قد تصادف في مجال العلوم الطبيعية ؛ فيما لا يحمل مفهوم التطور الاجتماعي أو الثقافي ، في الأكثر ، سوى طريقة مغرية في عرض الوقائع ، ولكنها ملائمة بطريقة خطيرة .

أضف أن هذا الاختلاف ، المهمل في الاغاب ، بين النشوئية



الحقيقية والنشوية الزائفة يُشرح بتاريخ ظهور كل منهما . ومن المؤكد أن النشوية السوسولوجية لابد لها من أن تكون قد تلقت دفعا قويا من النشوية البيولوجية ؛ ولكنها سابقة عليها في الزمن . ومن غير أن نعود الى التصورات القديمة التي استأنفها باسكال ، والتي تشبه البشرية بكائن حي يمرّ بمراحل الطفولة والمراهقة والرشد المتعاقبة ، فان في القرن الثامن عشر انما يشهد المرء ازدهار التخطيطيات الاساسية التي يشكل كل منها فيما بعد موضوع معالجة : « حلزونات فيكو » و « عصوره الثلاثة » التي تعلن « الحالات الثلاث » لكونت و « درّاج » كوندورسيه . وقد أعدّ مؤسس النشوية الاجتماعية ، سينسروتابلر ، مذهبهما قبل كتاب أصل الأنواع أو بدون قراءته . إن النشوية الاجتماعية السابقة على النشوية البيولوجية المتصفة بأنها نظرية علمية ، ليست في معظم الاحيان سوى تمويه علمي مزيف لمشكل فلسفي قديم ليس من المؤكد اطلاقا أن في وسع الملاحظة والاستقراء تقديم مفتاحه ذات يوم .

#### — ٤ —

### ثقافات قديمة وثقافات بدائية

قلنا إن كل مجتمع يستطيع ، من وجهة نظره الخاصة ، توزيع الثقافات الى ثلاث فئات : الثقافات المعاصرة . ولكن في مكان آخر من الكرة ؛ والثقافات التي ظهرت في المكان نفسه وانما سبقته زمنيا ؛ وأخيرا الثقافات التي تقدمت عليه زمنيا ووجدت في غير مكان وجوده . ورأينا أن هذه المجموعات الثلاث يمكن التعرف عليها بصورة متفاوتة . ففي حالة المجموعة الاخيرة ، وعندما نكون أمام ثقافات تجهل الكتابة وفن العمارة وذات تقنيات بدائية ( كما هو الشأن بالنسبة



لنصف الارض المعمورة ونسبة ٩٠ - ٩٩٪ . حسب المناطق ، في  
المدة الزمنية المنصرمة منذ بداية الحضارة) ، يمكن القول اننا لانستطيع أن  
نلمّ بشيء منها ، وإن كل مانحاول تصوره بصدها يؤول إلى فرضيات  
اعتباطية .

وبالمقابل ، يستهويننا جدا أن نحاول إقامة علاقات بين ثقافات  
المجموعة الأولى ، تعادل نسقا من التعاقب في الزمان . كيف لاتاكثر  
بعض المجتمعات المعاصرة ، التي تجهل الكهرباء والآلة البخارية .  
بالمرحلة المقابلة في تطور الحضارة الغربية ؟ وكيف لانقارن القبائل  
الاهلية التي تجهل الكتابة والعدانة ، واكنها ترسم صوراً على الجدران  
الصخرية وتصنع ادوات حجرية ، بالاشكال القديمة لهذه الحضارة  
نفسها ، التي تؤيد التماثل آثارها الموجودة في مغاور فرنسا واسبانيا؟  
هنا على وجه الخصوص انما انطلقت الشئوئية المزيفة . ومع ذلك فان هذه  
اللعبة المغرية التي نستسلم لها كلما سنحت الفرصة لنا ، استسلاما لايقاوم  
على وجه التقريب ، ( ألا يطيب للسائح الغربي أن يعثر على « العصر  
الوسيط » في الشرق و « عصر لويس السادس عشر » في بكين ما قبل  
الحرب العالمية الأولى ، و « العصر الحجري » بين أهالي استراليا أو  
غينيا الجديدة ؟ ) في منتهى الضرر . نحن لانعرف من الحضارات  
الزائلة سوى بعض الجوانب ، وهي قليلة جدا عندما تكون الحضارة  
المعنوية اكثر قدما ، إذ أن الجوانب المعروفة هي تلك التي استطاعت  
أن تنجو من عوائد الزمن . والطريقة اذن تكمن في اعتبار الجزء مكان  
الكل واستنتاج تماثل جميع جوانب حضارتين بسبب تماثل بعض  
جوانبهما ( هذه راهنة وتلك زائلة ) . وعليه لايصعب الدفاع عن هذه



الطريقة في المحاكمة منطقيا فحسب ، بل كذبتها الوقائع في كثير من الحالات ايضا .

فالى عهد حديث نسييا ، كان الاسمانيان والباتاغون يملكون أدوات من الحجر المصقول ، وما زالت قبائل استرالية وامريكية تصنع بعض هذه الادوات . غير أن دراسة هذه الادوات تساعدنا قليلا جدا في فهم استعمال ادوات العصر الحجري القديم . فكيف كانوا يستخدمون هذه الاسلحة من « القبضات » الصوانية الشهيرة التي كان لابد ، مع ذلك ، لا استخدامها أن يكون من الدقة بحيث أن اشكال صنعها وتثبيتاته لم تتغير طوال مئة ألف سنة أو مئتي ألف ، وعلى مساحة ممتدة من انجلترا إلى افريقيا الجنوبية . ومن فرنسا إلى الصين ؟ ولأي شيء كانت تستخدم القطع المكتشفة في مدينة لوفالوا بير الفرنسية ، المائلة والمستطحة ، الموجودة بالمئات في الطبقات المعدنية ، والتي لم تتوصل أية فرضية لتحليلها ؟ وماذا كانت « عصي القيادة » المزعومة ، المصنوعة من قرون الرنات ؟ وما الذي كانته تكنولوجيا الثقافات التاردينوازية التي خلفت وراءها عددا لا يصدق من قطع الحجر المصقول ، ذات اشكال هندسية في منتهى التنوع ، فيما لم تترك سوى عدد قليل جدا من الادوات على صعيد اليد البشرية ؟ تبين جميع هذه الشكوك وجود تشابه بين مجتمعات العصر الحجري القديم وبعض المجتمعات الأهلية المعاصرة : استخدام مجموعة ادوات من الحجر المصقول . ولكن حتى على صعيد التكنولوجيا ، يصعب المضي أبعد من ذلك : كان استعمال مادة البناء ونماذج الادوات ، وما خصصت له ، مختلفة . وقلما يفيدنا بعضها شيئا عن بعضها الآخر بهذا الشأن . فكيف تستطيع اذن أن تخبرنا عن اللغة والمؤسسات الاجتماعية والمعتقدات الدينية ؟



أحد أكثر التفسيرات شيوعاً بين تلك التي تلهمها النشوءية الثقافية ، يعالج الرسوم الصخرية التي تركتها لنا مجتمعات العصر الحجري القديم المتوسط على أنها رسوم سحرية مرتبطة بطقوس صيد . وسير المحاكمة هو التالي : تملك الشعوب البدائية الحالية طقوس صيد ، تبدو لنا غالباً مجردة من قيمة منفعية ؛ وتبدو لنا الرسوم الصخرية ما قبل التاريخية ، بعددها وبوضعها في قعر المغاور ، بدون قيمة منفعية ؛ وكان أصحابها صيادين : فاذاً كانت تستخدم بمثابة طقوس صيد . يكفي ذكر هذه البرهنة الضمنية لتقدير عدم منطقيتها . يضاف الى ذلك أنها انما راجت بين غير الاختصاصيين ، لأن الانتوغرافيين العارفين بهذه الشعوب البدائية ، التي أخضعتها بلذة كبيرة وحشية تدعي العالم ولا تحترم الثقافات البشرية الى جميع ضروب الاعمال ، متفقون على القول بعدم وجود شيء في الوقائع الملاحظة من شأنه أن يسمح بوضع فرضية عن الوثائق موضوع البحث. وبما أننا نتحدث هنا عن الرسوم الصخرية ، سنلفت الانتباه الى أن الفنون البدائية ، باستثناء الرسوم الصخرية الافريقية الجنوبية ( التي يعتبرها بعضهم بمثابة أعمال أهل حديثين ) ، بعيدة عن الفن المجدي والاورينياسي بعدها عن الفن الاوروبي المعاصر . لأن هذه الفنون تتميز بدرجة عالية من النعمة تذهب إلى أقصى التشوهات ، فيما يعرض الفن ما قبل التاريخي واقعية آسرة . وقد يستهويننا أن نرى في هذه السمة الاخيرة أصل الفن الاوروبي ؛ ولكن قد يكون ذلك غير صحيح ، إذ أن العصر الحجري القديم ، جاءت بعده أشكال أخرى على الإقليم نفسه لا تتسم بالطابع عينه ، وأن استمرار الموقع الجغرافي لا يُغيّر شيئاً من حقيقة تعاقب شعوب مختلفة على الأرض نفسها ، تجهل او لاتهتم باعمال سابقتها ، وتحمل كل منها معتقدات وتقنيات وأساليب متعارضة .



إن حالة حضارات أمريكا قبل الكولومبية ، عشية الاكتشاف تذكر بمرحلة العصر الحجري المصقول الاوروبي ولكن هذه المماثلة ليست أكثر صموداً أمام الفحص ففي أوروبا يسير تدجين الحيوانات والزراعة جنباً إلى جنب ، فيما يترافق تطوير الزراعة في أمريكا بجهل تدجين الحيوانات جهلاً تاماً تقريباً ( أو على الأقل بتحديدده للحد الاقصى ) وفي أمريكا ، تدوم مجموعة الادوات الحجرية في اقتصاد زراعي يقتصر في أوروبا ببداية العدانة .

لايجدي إكثار الامثلة . لأن المحاولات الجارية بهدف معرفة غنى الثقافات البشرية واصالتها وبهدف ردها الى حالة نسخ من الحضارة الغربية ، متصفة بالتخلف المخلف الدرجات ، تصطدم بصعوبة أكثر عمقا : إن كل المجتمعات البشرية ، إجمالاً ، ( باستثناء أمريكا التي سنعود إليها ) تجرّ وراءها ماضيا من حجم واحد تقريباً . فلكي نعالج بعض المجتمعات على أنها « مراحل » من تطور بعض المجتمعات الاخرى ، يجب التسليم عندئذ بحدوث شيء ما لهذه الاخيرة وعدم حدوث شيء بالنسبة لتلك ، أو شيء قليل جدا . وفي الواقع ، نتكلم بسرور عن « شعوب بلا تاريخ » ( لنقول احيانا إنها أسعد الشعوب ) . وتعني هذه الصيغة الايجازية فقط أن تاريخ هذه الشعوب مجهول وسيبقى مجهولا ، ولا تعني أنه غير موجود . فخلال عشرات بل مئات آلاف السنين ، وجد بشر ، هناك ايضا ، أحبوا وكرهوا وتأملوا وابتكروا وكافحوا . وفي الحقيقة لاتوجد شعوب اطفال فجميعها راشدة حتى تلك التي لم تكتب مذكرات طفولتها ومراهقتها .

يمكن بالتأكيد القول إن المجتمعات البشرية استعملت بصورة متفاوتة زمنا ماضيا ربما كان زمنا ضائعا بالنسبة الى بعضها ؛ وإن بعضها



كان يعجل في أعماله وبعضها الآخر كان يعبث على طول الطريق وننتهي هكذا الى التمييز بين نوعين من التاريخ : تاريخ تقديمي ، اكتسابي ، يكسب الاكتشافات والابتكارات لبناء حضارات كبيرة ، وتاريخ ربما فعال كالأول ويستخدم المقدار نفسه من المواهب ، ولكنه يفتقر الى الموهبة التأليفية التي هي وقف على الاول . فكل تجديد ، بدلا من أن ينضاف الى التجديدات السابقة والمتجهة في الاتجاه نفسه ، ينحل فيها في نوع من المدّ المتوجّج الذي لا يتوصل أبداً الى الابتعاد باستمرار عن الاتجاه البدئي .

يبدو لنا هذا التصور أكثر مرونة وتلونا من الآراء التبسيطية التي انصفناها في الفقرات السابقة . وفي وسعنا أن نحفظ له مكانا في محاولة تفسير تنوع الثقافات وذلك بدون إلحاق الضرر بأي منها . ولكن يجب بحث عدة مسائل قبل ذلك .

## — ٥ —

### فكرة التقدم

يجب اولا أن ندرس الثقافات المنتمية الى المجموعة الثانية التي ميزناها . أي تلك الثقافات التي سبقت الثقافة — أيا كانت — التي ننظر من وجهة نظرها الى هذه الثقافات ، سبقا تاريخيا . إن وضعها أشد تعقيدا مما هو الشأن في الحالات المبحوثة سابقا . ذلك أن فرضية التطور التي تبدو في منتهى الغموض والهشاشة عندما نستخدمها في ترتيب المجتمعات المعاصرة النائية في المكان ، لاتقبل النزاع هنا الا بصعوبة ، وحتى أنها تبدو مؤيدة بالوقائع مباشرة . نحن نعلم ، باتفاق شهادة علم الآثار وما قبل التاريخ وعلم الإحاثة ، أن أوروبا الحالية كانت تسكنها اولا اجناس مختلفة من نوع homo ( انسان ) ، كانت



تستعمل أدوات من الصوان ، منحوتة بشكل بدائي ؛ وأن هذه الثقافات الاولى تلتها أخرى ، يدقّ فيها نحت الحجر ثم يترافق بالصقل وشغل العظم والعاج ؛ وأن صناعة الخزف والحياكة والزراعة وتربية المواشي تظهر بعد ذلك مقرونة تدريجيا بالعدانة التي نستطيع أيضا تمييز مراحلها. إن هذه الاشكال المتعاقبة تنتظم إذن في اتجاه تطور وتقدم ؛ فبعض هذه الاشكال عليا وبعضها الآخر دنيا . ولكن اذا صح ذلك كله فكيف لا تؤثر هذه التمييزات حتما في طريقة معالجة بعض الاشكال المعاصرة ، بل تكشف عن فروق مماثلة فيما بينها ؟ إن نتائجنا السابقة تتعرض إذن الى أن توضع موضع شك بسبب هذه الطريقة الجديدة الملتوية .

إن الانجازات التي حققتها البشرية منذ أصولها لعل قدر كبير من الوضوح والجلاء بحيث أن كل محاولة لمناقشتها تؤول الى تمرين بلاغي. ومع ذلك ليس ترتيبها في سلسلة منتظمة ومستمرة بالسهولة التي يظنها بعضهم . كان العلماء ، قبل خمسين سنة ، يستعملون في تصورهما مخططات في منتهى البساطة : عصر الحجر المنحوت ، عصر الحجر المصقول ، عصور النحاس والبرونز والحديد . وهذا ملائم جدا . ونحن نلظن اليوم أن صقل الحجر ونحته وجدا أحيانا جنبا الى جنب ؛ وعندما تحجب التقنية الثانية الأولى تماما فان ذلك لا يكون نتيجة تقدم تقني منبثق تلقائيا من المرحلة السابقة بل محاولة لتقليد — بالحجر — الاسلحة والادوات المعدنية التي وجدت في حوزة حضارات اكثر تقدما بلا ريب ولكنها معاصرة لمقلديها . وبالعكس فان الخزافة التي كان الظن يتجه الى تضامنها مع عصر الحجر المصقول ، تقترن بنحت الحجر في بعض مناطق شمال اوروبا .



وايكى لانتفحص سوى عصر الحجر المنحوت ، المسمى العصر الحجري القديم ، كان الظن يتجه قبل بضع سنوات ، إلى أن يختلف أشكال هذه التقنية — التي تميز على التوالي الصناعات « ذات النواة » والصناعات « ذات الشظايا » والصناعات « ذات الشفرات » — كانت تطابق تقدماً تاريخياً في ثلاث مراحل سميت عصر الحجر القديم الأدنى وعصر الحجر القديم الأوسط وعصر الحجر القديم الأعلى . ومن المسلم به اليوم أن هذه الاشكال الثلاثة قد تعايشت ، مشكّلة ، لا مراحل تقدم وحيد الاتجاه . بل مظاهر أو كما يقال « هيئات » واقع غير سكوني بالمؤكد وانما خاضع لتغيرات وتحولات معقدة جدا . في الواقع ، إن الليفالوازي المذكور آنفاً ، والذي يقع ازدهاره بين الالف ٢٥٠ والالف ٧٠ قبل العصر الميلادي ، يبلغ اتقاناً في تقنية النحت ما كان من المفروض أن يوجد الا في نهاية عصر الحجر المصقول ، أي بعد ٢٤٥ — ٦٥٠ ألف سنة ، ويشق علينا تقليده اليوم .

كل ما هو صحيح بما يتعلق بالثقافات صحيح ايضاً على صعيد الاعراق ، دون امكان إقامة ( بسبب اختلاف الحجم ) علاقة متبادلة بين السيوروتين : في اوروبا ، لم يسبق الانسان النياندرتالي أقدم اشكال الانسان العالم ( Homo sapiens ) ؛ بل كانت هذه الاشكال معاصرة له وربما متقدمة عليه . ولا يستبعد أن تكون نماذج البشريات الاكثر تنوعاً قد وجدت معاً في الزمان : « اقزام » افريقيا الجنوبية « عمالقة » الصين واندونيسيا ؛ وحتى في المكان ، في بعض مناطق افريقيا .

مرة أخرى ، لا يرمي ذلك كله الى انكار واقع تقدم البشرية ، ولكنه يدعونا الى تصوره بمزيد من الاحتراس . يميل تطور المعارف



الاثريّة وما قبل التاريخيّة الى عرض أشكال حضاريّة في المكان ، كئنا ميالين لتصورها متدرجة في الزمان . وهذا يعني أمرين : اولا إن « التقدّم » ( اذا كان هذا اللفظ مائزال ملائما للدلالة على واقع يختلف جدا عن الواقع الذي كان يطبق عليه في بادئ الأمر ) ليس محتما ولا مستمرا ؛ بل ينشأ على طفرات او قفزات أو ، كما يقول البيولوجيون ، تبدلات مفاجئة . وهذه الطفرات والتغيرات لاتكمن في الابتعاد دائما في الاتجاه ذاته ، بل تترافق بتغييرات في الاتجاه ، تقريبا بطريقة فرس الشطرنج ، التي تملك التصرف بعدة نقلات وانما ليس في اتجاه واحد ابدأ . فالبشرية السائرة في طريق التقدم لاتشبه شخصا يرتقي درجا ، مضيفا بكل حركة من حركاته درجة جديدة الى الدرجات التي صعداها ؛ بل تذكر بالاحرى باللاعب الذي يتوزع حظه على عدة قطع من النرد ، والذي يراها ، في كل مرة يلقيها ، تتبعر على البساط جالبة إليه حسابات مختلفة . فما نربحه على صعيد ، نحن معرضون دائما لخسارته على صعيد آخر ، وانما بين الحين والآخر فقط يكون التاريخ تراكبيا ، أعني أن الحسابات تضاف إلى بعضها بعضا لتؤلف تركيبا ملائما .

أن لا يكون هذا التاريخ التراكبي وقفا على حضارة أو عهد من عهود التاريخ ، فذلك ما يظهره مثال امريكا بصورة مقنعة . فهذه القارة الشاسعة تشهد مجيء الانسان ، بفئات صغيرة من الرّحل بالتأكيد ، عابرة مضيق بهرينغ مستفيدة من جليد العهود الجليدية الاخيرة . في تاريخ تحدده المعارف الاثريّة الحالية موقتا حوالي الالف العشرين . فني هذه الحقبة ، ينجح هؤلاء الناس في عرض تاريخ تراكبي من اكثر العروض اثارا للاعجاب في العالم : فقد كشفوا كليا مورد



بيئة طبيعية جديدة ، ودجنوا فيها ( الى جانب بعض الاجناس الحيوانية )  
 اكثر الاجناس النباتية تنوعا لطعامهم وادويتهم وسمومهم ونمّوا -  
 واقعة لامثيل لها - مواد سامة كالمانيهوث الذي يؤدي دوراً اساسيا في  
 الغذاء ، وغيرها من المواد المانشطة او المخدرة ؛ وجمعوا بعض السموم  
 أو المخدرات تبعا للاجناس الحيوانية التي يمارس عليها كل من هذه  
 المواد تأثيرا فعالا في أوقات معينة ؛ وطوروا أخيرا بعض الصناعات  
 كالنسيج والخزفيات ، وشغل المعادن الثمينة ، الى أعلى درجات الاتقان .  
 ولتقويم هذا العمل الهائل ، يكفي تقدير مساهمة امريكا في حضارات  
 العالم القديم اولا ، البطاطا والكاوتشوك والتبغ والكوكا  
 ( اساس التخدير الحديث ) التي تشكل ، بطرق متنوعة بالتأكيد أربعة  
 اعمدة من أعمدة الثقافة الغربية ، والذرة الصفراء والفول السوداني  
 اللذين كان لابد لهما من احداث ثورة في الاقتصاد الافريقي ، ربما  
 قبل تعميمهما في نظام اوروبا الغذائي ، ثم الكاكاو والفانيليا والبندورة  
 والانااس والفليفلة ، وانواع عديدة من الفاصولياء والاقطان والقرعيات .  
 وأخيرا ، عرف المايا الصفر ، أساس الحساب وأساس الرياضيات  
 الحديثة بصورة غير مباشرة ، واستعملوه قبل خمسمائة سنة على الأقل  
 من اكتشافه على يد العلماء الهنود الذين أخذته اوروبا منهم بواسطة  
 العرب . وربما لهذا السبب كان تقويمهم ، اذا نظرنا اليه في عصر  
 واحد ، أدق من تقويم عهد العالم القديم . ومسألة معرفة ما اذا كان  
 نظام الانكا السياسي اشتراكيا او استبداديا أراق الى الآن مدادا كثيراً .  
 لقد كان على أية حال ينتمي الى احداث الصيغ ومتقدما عدة قرون  
 على الظاهرات الاوروبية المنتمية الى النموذج ذاته . وتجديد



الاهتمام مؤخرًا بالسم النباتي المسمى الكورار يذكر ، اذا دعت الحاجة ، بأن المعارف العلمية لسكان أمريكا الأصليين ، التي تنطبق على عدد من المواد النباتية غير المستعملة في باقي العالم ، تستطيع أيضًا تقديم اسهامات عظيمة لهذا العالم .

— ٦ —

## تاريخ ساكن وتاريخ تراكمي

مناقشة المثال الأمريكي السابق تدعونا الى امعان التفكير في الاختلاف بين « تاريخ ساكن » و « تاريخ تراكمي » . وإذا كنا منحنا أمريكا امتياز التاريخ التراكمي ، أليس ذلك في الواقع لاننا ، لا أكثر نعرف لها بابوة عدد معين من الاسهامات التي اقتبسناها منها ، أو التي تشبه اسهاماتنا ؟ ولكن ماذا يكون موقفنا أمام حضارة تمسكت بتطوير بعض القيم الخاصة ، الي لا يمكن لاي منها ان تثير اهتمام حضارة الملاحظ ؟ أفلا يكون هذا الأخير ميالا لنعت هذه الحضارة بالسكون ؟ وبعبارات أخرى ، هل يتعلق التمييز بين شكلي التاريخ منوط بالطبيعة الذاتية للثقافات التي نطبقه عليها ، أو ألا ينجم عن منظور التمحور على وحدة حضارية الذي ننظر من خلاله دائماً لكي نقوم ثقافة مختلفة عن ثقافتنا ؟ قد نقصد هكذا بالثقافة التراكمية كل ثقافة تتطور في اتجاه شبيه بثقافتنا ، أي الثقافة التي ينطوي تطورها على دلالة في نظرنا ، في حين أن الثقافات الأخرى تبدو لنا ساكنة ، لا لأنها كذلك بالضرورة ، بل لأن خط تطورها لا يعني لنا شيئاً ، ولا يمكن تمييزه بعبارات منظومة الاحالات التي نستخدمها .



أن يكون الشأن على هذه الصورة فذلك ينتج عن فحص الشروط — ولو بصورة مختصرة — التي نطبق فيها التمييز بين التاريخين ، لا لبيان خصائص المجتمعات المختلفة عن مجتمعنا ، بل داخل هذا المجتمع بالذات . وهذا التطبيق أكثر تواتراً مما يظن بعضهم . فالاشخاص المسنون يعتبرون عادة التاريخ الجاري خلال شيخوختهم ساكناً ، بالمقابلة مع التاريخ التراكمي الذي شهدته سنوات شبابهم . الفترة التي تدنى نشاطهم فيها ، أو التي أصبحوا لا يؤدّون فيها أي دور . تفقد معناها : فلا يحدث فيها شيء أو أن ما يحدث فيها لا يتسم ، في نظرهم ، إلا بسمات سلبية ؛ فيما يعيش احفادهم في الفترة عينها بكامل الحماسة التي فقدوها اجدادهم . وخصوصاً نظام سياسي لا يعترفون طوعاً بتطور هذا النظام ؛ بل يدينونه جملة ويطرحونه خارج التاريخ على انه نوع من فاصل مربع ؛ تستأنف الحياة مجراها في نهايته فقط . أما تصور الانصار فمختلف تماماً ، وهو أشد اختلافاً عندما يشاركون في سير عمل جهاز الحكم مشاركة وثيقة وعلى مستوى عالٍ . إن التاريخية أو على الاصح ، وفرة الاحداث في ثقافة أو سيرورة ثقافية ، تابعتان ، لا لخصائص هذه الاحداث الذاتية ، بل لوضعنا حيالها ولعدد المصالح المربوطة بها وتنوع هذه المصالح .

وهكذا يبدو التقابل بين ثقافات تقدمية وثقافات ذات عتالة ناتجا في بداية الأمر عن اختلاف في التركيز المحرقي . فبالنسبة للملاحظ بالمجهر ، الذي « ضبط » على مسافة معينة بدءاً من العدسة ، تبدو الأجسام الواقعة قبل هذه المسافة أو بعدها . ولو بفارق عدة اجزاء من مئة جزء من الميلمتر ، مشوشة ، وربما لا تظهر ابداً : فالمرء يرى خلال هذه المسافة . وثمة مقارنة أخرى تسمح بكشف الوهم ذاته :



هي التي تستخدم لشرح عناصر نظرية النسبية . فللبرهان على أن بُعد انتقال الأجسام وسرعتها ليسا قيمتين مطلقتين ، بل مرتبطتين بموقع الملاحظ نذكر بأن سرعة القطارات وأطوالها بالنسبة لمسافر جالس إلى نافذة قطار ، تتغير حسبما تنتقل هذه القطارات في اتجاه قطاره أو في اتجاه معاكس . وعليه فإن كل عضو من أعضاء الثقافة متضامن معها على نحو وثيق كتضامن هذا المسافر مع قطاره . ومنذ ولادتنا ، يُرسّخ المحيط في أذهاننا . بألف محاولة شعورية أولاً شعورية ، منظومة معقدة من الاحالات . مؤلفة من احكام قيمة ودوافع ومراكز اهتمام : بما في ذلك النظرة الانعكاسية التي تفرضها علينا التربية حول صيرورة معارفنا التاريخية ، والتي بدونها تصبح هذه الحضارة غير معقولة أو تبدو متناقضة مع التصرفات الفعلية . ونحن نتقل تماماً مع منظومة الاحالات المشار إليها ، وتتمنر ملاحظة واقعات الخارج الثقافية الا من خلال هذه التشوهات التي تفرضها عليها هذه المنظومة . هذا اذا لم يبلغ بها الأمر الى حد منعنا من ملاحظة أي شيء من هذه الواقعات الثقافية .

التمييز بين « الثقافات التي تتحرك » و « الثقافات التي لا تتحرك » يُشرح الى حد كبير باختلاف الوضع ذاته الذي يجعل قطاراً ماشياً يتحرك بالنسبة لمسافرنا أو لا يتحرك . مع فوق واحد بالتأكيد ستظهر اهميته حتماً في يوم بعيد ، ولكنه آت بلا ريب . يوم ستجري فيه محاولة لوضع نظرية عن النسبية ، معممة في اتجاه غير اتجاه أينشتاين . أعني منطبقة في آن واحد على العلوم الفيزيائية وعلى العلوم الاجتماعية : في العلوم الاولى وفي الثانية . كل شيء يبدو أنه يحدث بصورة متناظرة وإنما معكوسة فالمنظومات المتحركة في اتجاه ملاحظ العالم



الفيزيائي ( كما يظن مثال المسافر ) هي التي تبدو له ساكنة ، فيما تكون المنظومات الاسرع هي التي تتحرك في اتجاهات مختلفة . والعكس هو الصحيح بما يتعلق بالثقافات . إذ أنها تبدو لنا أكثر نشاطا عندما تنتقل في اتجاه ثقافتنا ، وساكنة عندما يختلف اتجاهها . ولكن قيمة عامل السرعة في حالة علوم الانسان مجازية فقط . ولجعل المقارنة صحيحة تجب الاستعاضة عنه بعامل **الإعلام والدلالة** . وعليه ، نحن نعلم أنه يمكن جمع معلومات عن قطار يتحرك بصورة متوازية لقطارنا وبسرعة مجاورة ( فحص رؤوس المسافرين ، عدد المسافرين ، الخ . ) أكثر مما يتسنى ذلك عن قطار يتجاوزنا او نتجاوزه بسرعة كبيرة . أو يبدو لنا أقصر بقدر ما يسير في اتجاه آخر . وفي النهاية . يمر سريعا جدا بحيث لانتحفظ عنه الا بانطباع مبهم مجرد خال حتى من علامات السرعة ؛ إن القطار يقتصر على تشويش مؤقت لمجال النظر : انه لم يعد قطاراً ، انه لم يعد يعني شيئا . فاذاً ، ثمة علاقة . على ما يبدو . بين المفهوم الفيزيائي **للحركة الظاهرة** ومفهوم آخر يتعلق هو الآخر بالفيزياء وعلم النفس وعلم الاجتماع : مفهوم **كمية الإعلام** القابلة « للانتقال » بين شخصين أو جماعتين ، تبعا لتنوع ثقافتهما تنوعا كبيرا أو صغيرا .

عندما نميل الى وصف ثقافة بشرية بالجمود أو السكون ، يجب علينا أن نتساءل ما إذا كانت هذه الجمودية الظاهرة لانتجج عن جهلنا باهتماماتها الحقيقية الشعورية أو اللا شعورية . وما اذا كانت هذه الثقافة ، نظرا لاختلاف معاييرها عن معاييرنا . ليست . في نظرها لنا ، ضحية الوهم ذاته . بعبارة أخرى ، قد نبداو لبعضنا بعضا مجردين مما يثير الاهتمام . لأننا ببساطة لانتشابه .



كرست الحضارة الغربية نفسها منذ قرنين او ثلاثة قرون لوضع وسائل آلية متزايدة القوة تحت تصرف الانسان . ولو اعتمدنا هذا المعيار لجعلنا من كمية الطاقة المتاحة لكل فرد دليلا على درجتي تطور المجتمعات البشرية الدنيا والعليا . وعندئذ تحتل الحضارة للغربية بشكلها الامريكى - الشمالى رأس القائمة وتليها المجتمعات الاوروبية والسوفياتية واليابانية ، ثم ، في المؤخرة ، مجموعة من المجتمعات الآسيوية والافريقية التي سرعان ماتصبح غير متميزة وعليه ، فان مئات المجتمعات أو آلاف المجتمعات المسماة « نامية » و « بدائية » ، التي تذوب في مجموعة غامضة عند النظر اليها من الناحية المذكورة اعلاه ( والتي قلما تصلح لوصفها ، إذ أن خط التطور المشار إليه ينقصها او يحتل عندها مكانا ثانويا جدا ) ، ليست مع ذلك متماثلة . وهي ، من نواح أخرى ، يقع بعضها في تقابل مع بعضها الآخر ؛ وبحسب وجهة النظر المختارة تنتهي إذن الى تصنيفات مختلفة .

أما إذا كان المعيار المعتمد هو مدى قدرة التغلب على البيئات الجغرافية الاكثر معاداة ، فلا شك في انتصار الاسكيو من جهة والبدو من جهة ثانية . وقد تفوقت الهند على الحضارات الاخرى في اعداد منظومة فلسفية - دينية ، والصين في نمط من الحياة ، كلاهما خليق بان يخفف من النتائج النفسانية لفقدان التوازن الديموغرافي . وقبل ثلاثة عشر قرنا وضع الاسلام نظرية عن تضامن جميع أشكال الحياة البشرية : التقني والاقتصادي والاجتماعي والروحي ، لم يعثر الغرب عليها الا مؤخراً جداً مع بعض جوانب الفكر الماركسي ونشأة الاتنولوجيا المعاصرة . ونحن نعلم المكانة السامية التي احتلها العرب بفضل هذه النظرية النبوية في حياة العصر الوسيط الفكرية . أما الغرب ،



سيد الآلات ، فيبرهن على معلومات أولية جدا عن استخدام موارد هذه الآلة السامية التي هي الجسد البشري . وبالعكس يتقدم الشرق والشرق الاقصى بآلاف السنين على الغرب في هذا المجال ، كما في مجال العلاقات بين المادي والمعنوي المرتبط به . فقد انتجا هذه المجموعات النظرية والعملية ، اليوغا . في الهند ، وتقنيات التنفس الصينية أو رياضة الاحشاء لدى قدماء فاووري . وللزراعة بدون أرض . التي اتجه الاهتمام إليها منذ بعض الوقت ، مارستها منذ عدة قرون بعض الشعوب البولينية ، التي استطاعت ايضا تعليم العالم فن الملاحاة : ذلك العالم الذي شوشته بعمق في القرن الثامن عشر ، إذ كشفت له عن نموذج من حياة اجتماعية واخلاقية يتصف بأنه أكثر حرية وكرما من كل ما كان يخطر ببال .

وبما يخص كل مايدخل في إطار تنظيم الاسرة واصناء الانسجام على العلاقة بين الجماعة العائلية والجماعة الاجتماعية . يحتل الاسريون المتخلفون على الصعيد الاقتصادي ، مكانا متقدما جدا بالنسبة لباقي البشرية بحيث يتطلب منهم منظومات القواعد ، التي أعدها بصورة واعية وتأملية ، أن يستعين المرء ببعض اشكال الرياضيات الحديثة . فهم الذين اكتشفوا حقا أن روابط الزواج تشكل الشبكة التي تبرز عليها المؤسسات الاجتماعية الأخرى ؛ لأن كثافة الروابط العائلية ، حتى في المجتمعات الحديثة ، التي يميل دور الاسرة فيها الى التقلص ، ليست أقل شدة : وإنما تضعف في دائرة اضيق حيث تأتي روابط أخرى . تهم اسراً أخرى ، تحل محلها حالا عند حدود هذه الدائرة . فتمفصل الاسر بواسطة زواجات متبادلة قد يؤدي الى تشكيل مفاصل واسعة بين بعض المجموعات ، أو مفاصل صغيرة بين مجموعات



عديدة جدا ، ولكن هذه المفصل : سواء كانت صغيرة أو كبيرة . هي التي تحفظ البناء الاجتماعي كله وتعطيه مرونته . ولقد وضع الاستراليون : بطريقة واضحة احيانا : نظرية هذه الآلية ، وبينوا المناهج الرئيسة التي تسمح بتحقيقها ، مع الحسنات والسيئات التي تتعلق بكل من هذه المناهج . كما تجاوزوا صعيد الملاحظة الاختبارية ليرتقوا الى معرفة بعض القوانين التي تحكم المنظومة . بحيث اننا لانبالغ إذ نحیی فيهم لا رواد علم اجتماع الاسرة فحسب ، بل ايضا العاملين الحقيقيين على ادخال الدقة التأملية المطبقة في دراسة الواقعات الاجتماعية .

إن غنى الابداع الجمالي عند الميلانيزيين وجرأته ، وموهبتهم في دمج أشد نتائج فاعلية العقل اللا شعورية غموضا بالحياة الاجتماعية . تشكل إحدى ارفع القمم التي بلغها الناس في هذه الاتجاهات . واسهام افريقيا أشد تعقيدا وأكثر غموضا أيضا ، لأن الانتباه إلى اهمية دورها على أنها بوثقة ثقافية للعالم القديم بدأ مؤخرا جدا : المكان الذي جاءت جميع التأثيرات للانصهار فيه لكي تنطلق ثانية أو لتبقى محفوظة . وإنما متحولة دائما في اتجاهات جديدة . والحضارة المصرية ، واهميتها للبشرية معروفة ، يتحذر فهمها على أنها عمل مشترك بين آسيا وافريقيا ؛ والانظمة السياسية الكبرى لافريقيا القديمة ، وصياغاتها القانونية ومذاهبها الفلسفية التي ظلت مجهولة من الغربيين زمنا طويلا : وفنونها التشكيلية وموسيقاها ، التي تكشف بصورة منهجية جميع الامكانات التي تقدمها كل وسيلة من وسائل التعبير : كل ذلك أدلة على ماض في منتهى الابداع . ويتأكد هذا الماضي مباشرة من جهة ثانية ، بتحسين تقنيات البرونز والعاج القديمة ، التي تتجاوز من بعيد كل ما كان قد



حققه الغرب في هذه المجالات خلال الفرة نفسها . وقد سبق التذكير  
بالمساهمة الامريكية ، ولا تجدي العودة الى ذلك هنا .

على أن هذه الاسهامات المجزأة ليست هي التي يجب أن تسرع  
الانتباه كثيراً لأنها تجازف باعطائنا فكرة زائفة من وجهين ، عن  
حضارة عالمية مؤلفة مثل ثوب آرلكان . لقد اسهنا في عرض جميع  
الاسبيقات : الفينيقية للخط ، والصينية للورق والبارود والبوصلة ،  
والهندية للزجاج والفولاذ . . . وهذه العناصر أقل اهمية من طريقة  
كل جماعة في جمعها أو حفظها أو استبعادها . وما يؤلف أصالة  
كل من هذه الثقافات يكمن بالأحرى في طريقتها المعتمدة في حل  
المشكلات وفي جعل القيم موضوع تفكير ، قيم ، هي واحدة تقريبا  
في نظر جميع الناس : لأن جميع الناس بدون استثناء يملكون لغة  
وتقنيات وفن ومعارف وضعية ومعتقدات دينية وتنظيما اجتماعيا  
واقتصاديا وسياسيا فليست هذه المعايير ، والحالة هذه ، واحدة بالنسبة  
لكل ثقافة ؛ وشيئا فشيئا تنكب التكنولوجيا على الكشف عن الاصول  
الخفية لهذه الخيارات بدلا من وضع قائمة جرد بسمات منفصلة .

## — ٧ —

### مكان الحضارة الغربية

ربما ستظهر بعض الاعتراضات على هذه البرهنة بسبب طابعها  
النظري . فقد يقال إن الثقافات عاجزة على صعيد منطق مجرد ، عن  
تقييم بعضها بعضا على نحو صحيح . لأن الثقافة لاتستطيع الهرب  
من نفسها وأن تقديرها يبقى بالتالي سجين نزعة نسبية عديمة الجدوى .  
ولكن ، انظروا حولكم ، وتنبهوا لما يحدث في العالم منذ قرن ، وستنهار



جميع تأملاتكم. الحضارات لا تنظر منغلقة على نفسها . بل تعترف ،  
الواحدة تلو الأخرى ، بتفوق واحدة منها ، هي الحضارة الغربية .  
أفلا نرى أن العالم بأكمله يقتبس منها تدريجيا تقنياتها ونمط  
حياتها وتسالياتها وحتى ألبستها ؟ مثلما كان ديوجين يثبت الحركة  
ماشياً ، فإن سير الثقافات البشرية نفسه ، من مجموعات آسيا الواسعة  
الى القبائل التائهة في مجاهل غابات البرازيل أو افريقيا ، هو  
الذي يثبت ، بالتقاء اجماعي لامثيل له في التاريخ ، تفوق أحد أشكال  
الحضارة البشرية على جميع اشكالها الاخرى : ذلك أن ماتأخذ البلدان  
« النامية » على للبلدان الاخرى في الجمعيات الدولية ، ليس اعضاء  
الصبغة الغربية عليها . بل التباطؤ في اعطائها الوسائل التي تساعد على  
هذا الاضفاء .

وهنا النقطة الحساسة في مناقشتنا ؛ لعل الرغبة في الدفاع عن اصالة  
الثقافات البشرية ضدّ هذه الثقافات لايجدي شيئا . أضف أنه يصعب  
جدا على الاتنولوجي ان يعطي تقديراً عادلاً لظاهرة كظاهرة اضاء  
الكلية على الثقافة الغربية وذلك لعدة اسباب . أولا ، إن وجود حضارة  
عالمية واقعة فريدة في التاريخ على الارجح ، أو يجب البحث عن سابقتها  
في « ماقبل تاريخ » بعيد لانعرف عنه شيئا تقريبا . ثم هنالك شك كبير  
يخيم على قوام الظاهرة موضوع البحث والواقع أن الحضارة الغربية  
تميل للانتشار في العالم منذ قرن ونصف القرن ، إما بصورة كلية ،  
وإما ببعض عناصرها الاساسية كالتصنيع ؛ وأن هذه المحاولة ، في  
نطاق سعي الثقافات الاخرى الى الاحتفاظ بشيء من تراثها التقليدي ،  
تقتصر عادة على البنات الفوقية ، أي على الجوانب الاكثر هشاشة ،  
التي يمكن افتراض اكتساحها بالتحولات العميقة التي تتحقق .



ولكن الظاهرة جارية . ونحن لانعلم نتيجتها بعد . فهل سنتهي الى اصفاء طابع الحضارة الغربية على المعمورة اصفاء كاملا بنسختين روسية أو امريكية ؟ وهل ستظهر أشكال توفيقية كما نلاحظ امكانية ذلك بما يتعلق بالعالم الاسلامي والهند والصين ؟ أم هل تقارب حركة المدّ نهايتها الآن ، وعمّا قليل تنعكس في طريق الانحسار من حيث أن العالم الغربي يوشك على الرزوح : كالوحوش ماقبل التاريخية ، تحت انتشار مادي يتنافى مع الآليات الداخلية التي تؤمّن وجوده ؟ سنحاول . إلى جانب أخذ جميع هذه التحفظات بعين الاعتبار تقويم السيورة التي تجري تحت بصرنا ، والتي نحن بصورة شعورية اولا شعورية فاعلوها أو مساعدها أو ضحاياها .

سنبدأ بالإشارة الى أن هذا الانخراط في نمط الحياة الغربي ، أو في بعض مظاهره ، لا يتم بالعفوية التي يعتقدونها الغربيون . بل ينتج عن غياب الاختيار أكثر مما ينتج عن قرار حرّ . فقد أقامت الحضارة الغربية جنودها ووكالاتها التجارية ومزارعها ومبشرها في العالم بأسره ، وتدخلت بصورة مباشرة أو غير مباشرة في حياة الشعوب الملونة ؛ وقلبت رأسا على عقب اسلوب حياة هذه الشعوب التقليدي ، إما بفرض طريقة حياتها نفسها ، وإما باحداث شروط كانت السبب في انهيار الكادرات الموجودة بلون تعويضها بأي شيء آخر . ومن هنا ماكان على الشعوب الخاضعة أو المفككة إلا أن تقبل الحلول البديلة المعروضة عليها ، أو أن تأمل ، عند عدم استعدادها لذلك . في الاقتراب منها الى حد يوفر لها القلعة على محاربتها في المجال ذاته فأمام غياب هذا التفاوت في نسبة القوى ، لا تستسلم المجتمعات بمثل هذه السهولة . بل يقترب تصورهما للعالم من تصور القبائل الفقيرة في شرقي البرازيل .



التي كان لدى الاتنوغرافي كورت نيموينداجو المهارة في أن يجعلها تتبناه ، والتي كان أفرادها ، كلما عاد إليهم بعد اقامة في المراكز المدنية ، ينتحبون شفقة عليه عند تصور الآلام التي كانوا يفترضون أنه عاناها بعيدا عن قريتهم ، المكان الوحيد الذي تستحق الحياة ، في نظرهم : أن تعيش فيه .

غير اننا ، اذ نبدي هذا التحفظ ، لم نفعل سوى أننا غيرنا وجهة المسألة . فاذا لم يكن الرضى هو الذي يبرر التفوق الغربي ، أفلا يكون مبرره عندئذ هذه الطاقة الكبيرة التي يملكها والتي أتاحت له على وجه الدقة انتزاع الرضى ؟ نصل هنا إلى الصخر . ذلك أن هذا التفاوت في القوة لم يعد من ميدان الذاتية الجماعية ، مثل واقعات الالتحاق بنمط الحياة الغربي الذي كنا قد ذكرناه قبل قليل . تلك ظاهرة موضوعية ، والاستعانة بأسباب موضوعية هي وحدها التي تستطيع شرحها .

ليس المقصود هنا الشروع في دراسة فلسفة الحضارات ؛ ذلك ان النقاش في طبيعة للقيم التي تنادي بها الحضارة الغربية قد يملأ مجلدات . وسنقتصر على أكثر هذه القيم وضوحاً ، أي أقلها عرضة للتراخ . وهي تؤول ، على مايلو ، إلى اثنتين : من جهة ، تحاول الحضارة الغربية . حسب تعبير ليسلي هوايت ، الاستمرار في تنمية كمية الطاقة المتاحة للفرد الواحد ؛ ومن جهة أخرى حماية الحياة البشرية وإطالتها واذا شئنا الاختصار ، سنعتبر المظهر الثاني شرطاً للاول إذ أن كمية الطاقة المتوفرة تزداد ، بالقيمة المطلقة . مع مدة الوجود الفردي وكماله . ولاستبعاد كل مناقشة ، سنقول ايضاً ان هاتين الخاصيتين قد تترافقان بظواهرات معدلة تستخدم بمثابة نوع من مكبح : هكذا المذابح



الكبرى المتمثلة في الحروب العالمية والتفاوت الذي يحكم توزيع الطاقة المتوفرة بين الافراد وبين الطبقات .

أما وقد فرضنا ذلك . فسرعان مانتبين انه اذا كانت الحضارة الغربية قد عكفت : في الواقع على هذه المهام بضرب من التشبثية ربما يكمن ضعفها فيها . فهي ليست الوحيدة بالتأكيد . ذلك أن المجتمعات البشرية كافة . منذ أقدم الأزمنة . عمات في الاتجاه نفسه . وأن المجتمعات البعيدة جدا والقديمة جداً ، التي يطيب لنا اليوم أن نساويها بالشعوب « المتوحشة » هي التي حققت أكثر الانجازات حسماً في هذا المجال . وفي الوقت الحاضر تشكل هذه الانجازات دائماً القسم الأعظم مما نسميه حضارة . ونحن لانزال في تبعية للإكتشافات العظيمة التي ميزت مانسميه بدون أية مبالغة الثورة النيوتينية : الزراعة وتربية الماشية وصناعة الفخار والنسيج . . . ولم نفعل منذ ٨٠٠٠ سنة أو ١٠٠٠٠ سوى ادخال بعض التحسينات على « هذه الفنون الحضارية » .

صحيح أن بعض المفكرين مبالغون على نحو مكثّر إلى وقف امتياز الجهد والذكاء والتخيل على المكتشفات الحديثة ، فيما ينسبون تلك التي حققتها البشرية في عهدها الهمجى إلى الصدفة ولا يعترفون لها إلا بالقليل من الفضل في ذلك . هذا الضلال يبدو لنا من الخطورة والشروع ، ومن شأنه أن يحول دون تكوين رأي صحيح عن العلاقة بين الثقافات ، بحيث نعتقد بضرورة تبديده تماماً .

— ٨ —

## المصادفة والحضارة

نقرأ في مطولات الانتولوجيا — وليست هي الأقل — أن الانسان



يدين بمعرفة النار إلى مصادفة الصاعقة أو حريق في الغابات وأن اكتشاف طريدة مشوية عرضاً في هذه الظروف كشفت له طبخ الاطعمة ؛ وأن اختراع صناعة الفخار ناجم عن نسيان كريمة من صلصال في جوار موقد . ويقال إن الانسان عاش في البداية في نوع من عصر ذهبي تكنولوجي ، كانت الابتكارات تجنى فيه بسهولة شبيهة بقطف الثمار والازهار . فيما ادّخرت متاعب الجدد اشراقات العبقريّة للرجل العصري .

هذه النظرة الساذجة تنتج من جهل مطبق بتعقيد العمليات التي تطوي عليها اكثر التقنيات أولية ، وبتنوع هذه العمليات . فلصنع أداة فعّالة من الحجر المنحوت ، لا يكفي الضرب على حصاة إلى أن تصبح لامعة . فقد اتضح ذلك جيداً عند محاولة تقليد النماذج الرئيسة للادوات ما قبل التاريخية . وعندئذ — وكذلك عند ملاحظة التقنية ذاتها عند الشعوب التي مازالت تستعملها — تمّ اكتشاف تعقد الطرق الضرورية ، والتي تذهب احياناً الى حد التمهيد لذلك بصنع « أجهزة نحت » حقيقية : مطارق ذات ثقل متوازن لمراقبة الصدم واتجاهه ؛ أجهزة لتخفيف الصدم تجنباً لافساد اللمعان بفعل الاهتزاز . كما تلزم مجموعة واسعة من المفاهيم عن منشأ المواد المستخدمة وطرق قلعها ومقاومتها وتركيبها . وكذلك يلزم تدريب عضلي مناسب ومعرفة « المهارات اليدوية » الخ ؛ باختصار « طقس » حقيقي يطابق ، مع تبديل مايجب تبديله ، مختلف أقسام العدانة .

وكذلك تستطيع الحرائق الطبيعية أحياناً الشواء أو التحميص ؛ ولكننا نتصور بصعوبة بالغة ( ما خلا حالة الظاهرات البركانية ، ذات التوزع الجغرافي المحدود ) امكان قيامها بالسلق أو الطبخ على البخار.



وعليه ، ليست طرق الطبخ هذه أقل انتشاراً من الأخرى . وبالتالي .  
لا يحق لنا ان نستبعد الفعل الابداعي الذي تطلبت الطرق الاخيرة بالتأكيد  
عندما نريد شرح الطرق الأولى .

تقدم صناعة الفخاريات مثالا ممتازا . لأن ثمة اعتقادا شائعا يزعم  
أنه لاشيء اسهل من صنع قلعة من الصلصال وتجميدها بالنار .

فلنحاول . يلزم اولا اكتشاف الصلصال الذي يصلح للشيء .  
وعليه لو تطلب ذلك عددا كبيرا من الشروط الطبيعية لما كان أي واحد  
منها كافيا ، لأن الصلصال غير الممزوج بجسم جامد مختار حسب هذه  
المميزات الخاصة ، لا يعطي بعد شيته وعاء صالحاً للاستعمال . وينبغي  
إعداد تقنيات القابلة التي تنتج تحقيق تجربة المحافظة على توازن جسم  
لدن « لايتماسك » خلال وقت لا بأس به وتكييف هذا الجسم . في  
الوقت نفسه . ويجب أخيراً اكتشاف الوقود الخاص ، وشكل الموقد ونمط  
الحرارة ومدة الشيء التي تجعله متينا وكتيما ، خلال جميع عقبات  
الانقصاصات والتفتتات والشوّهات . وفي وسعنا تقديم امثلة كثيرة .

هذه العمليات اكثر وأعقد من أن تستطيع المصادفة شرحها . وكل  
منها على انفراد لا تعني شيئا ، وتركيبها المتخيل والمراد والمطلوب والمجرب ،  
هو وحده الذي يضمن النجاح فالمصادفة موجودة بالتأكيد ولكنها  
لا تعطي بذاتها أية نتيجة لقد ألمّ العالم الغربي بوجود الكهرباء - المكتشفة  
صدفة على الأرجح - في اثناء ٢٥٠٠ سنة تقريبا ، ولكن هذه المصادفة  
كان لا بد لها من أن تبقى عقيمة حتى زمن للجهود المقصودة التي وجهتها  
فرضيات امثال أمبيرو فاراداي . ودور المصادفة في اختراع التلوس  
والمرتدة(\*) والسبطانة ، وفي نشأة الزراعة وتربية الماشية ليس اكبر



اكبر بكثير من دورها في اكتشاف البنسلين الذي نعلم مع ذلك أنها لم تكن غائبة عنه . فاذن ينبغي أن نميز بعناية انتقال تقنية من جيل إلى آخر ، انتقال يتم دائماً بسهولة نسبية بفضل الملاحظة والتدريب اليومي وخلق - أو تحسين - التقنيات داخل كل جيل . وهذه التقنيات تتطلب دائماً من بعض الافراد القدرة التخيلية ذاتها والجهود العنيدة نفسها ، أيا كانت التقنية الخاصة التي هي في متناول نظرنا . والمجتمعات التي نسميها بدائية ليست أفقر من المجتمعات الأخرى بامثال باسستور وباليسي (١)

سنعثر عما قليل على المصادفة والاحتمال وإنما في مكان آخر وبلور آخر . وسوف لا نستخدمهما لشرح نشأة الابتكارات الجاهزة شرحاً كسولاً ، بل لتفسير ظاهرة تقع على مستوى آخر من الواقع على الرغم من مقدار من التخيل والاختراع والجهود الخلاق ، مقدار لدينا مايدعو الى افراض أنه ثابت على وجه التقريب خلال تاريخ الإنسانية ، فان هذا التركيب لا يحدد التبدلات المفاجئة الثقافية الهامة الا في بعض الفترات وفي بعض الاماكن . ذلك أن العوامل النفسية البحتة لا تكفي للوصول إلى هذه النتيجة : ينبغي أن تكون العوامل النفسية ماثلة في البداية ، مع اتجاه مماثل ، لدى عدد كاف من الأفراد لكي يضمن المبدع وجود جمهور في الحال ، وهذا الشرط نفسه منوط باجتماع عدد كبير من عوامل أخرى ، من نوع تاريخي واقتصادي وسوسيولوجي . فلشرح الاختلافات في مجرى الحضارات ، ننتهي إذن للاستناد الى مجموعات اسباب معقدة جداً ومتقطعة جداً بحيث

---

(١) انظر الفكر المتوحش ، ص ٢١ - ٢٥ .



تتعذر معرفتها ، إما لاسباب عملية ، وإما لاسباب نظرية كظهور الاضطرابات المرتبطة بتقنيات الملاحظة بصورة يتعذر تحاشيها . في الواقع يستدعي حل هذه العقدة المتشابكة اخضاع المجتمع المعني ( وكذلك العالم الذي يحيط به ) الى دراسة اتنوغرافية اجمالية تغطي تاريخه كله . وحتى بدون التذكير بضخامة المشروع ، نعلم أن الاتنوغرافيين ، العاملين مع ذلك على صعيد مصغر جدا مقيدون غالبا في ملاحظاتهم بفعل التغيرات الدقيقة التي يكفي وجودهم وحده لادخالها في الجماعة البشرية موضوع دراستهم . وعلى مستوى المجتمعات المعاصرة ، نعلم أيضا أن استطلاعات الرأي العام تحول اتجاه هذا الرأي من جراء استخدام هذه الاستطلاعات ذاته ، إذ توظف بين السكان عامل تأمل في الذات لم يكن موجوداً من قبل .

يبرر هذا الوضع إدخال مفهوم الاحتمال في العلوم الاجتماعية ، والمائل منذ زمن طويل في بعض فروع الفيزياء والديناميكا الحرارية مثلا . وسنعود إلى ذلك ؛ أما الآن فيكفي التذكير بأن تعقيد الاكتشافات الحديثة لا ينتج عن اكبر تواتر في العبقرية ، أو عن أفضل جاهزية لها ، لدى معاصرنا . بالعكس تماما ، إذ أننا وجدنا ، خلال القرون ، ان الجيل لا يحتاج ، في تقدمه ، إلا إلى إضافة وفر ثابت الى رأس المال المتقل إليه من الاجيال السابقة . اننا ندين لهذه الاجيال بتسعة أعشار ثروتنا ، بل أكثر من هذه النسبة ، فيما لو حددنا ، كما فعل بعضهم ، تأريخ ظهور الاكتشافات الرئيسة بالقياس الى تأريخ بداية الحضارة التقريبي . فعندئذ نبين ان الزراعة تنشأ خلال مرحلة حديثة تطابق ٢٪ من هذه المدة ؛ والعدانة ٧,٠٪ والابجدية ٣٥,٠٪ ، وفيزياء غاليله ٣٥,٠٪ ، والدارونية ٠,٠٩٪ (١) . وثورة الغرب العلمية والصناعية

(١) ليسلي هوايت ، علم الثقافة ، ص ٣٥٦ .



تدرج بكاملها في فترة تساوي نصف جزء من ألف تقريبا من حياة البشرية المنصرمة . ومن هنا يلزم الاحتراس قبل العزم بأن هذه الثورة صائرة الى تغيير دلالة البشرية تغييراً تاماً .

ومع ذلك يبقى من الصحيح أن الحضارة الغربية — وهذه هي الصياغة النهائية التي نعتقد أن بوسعنا أن نمناها لمشكلتنا — بدت ، من ناحية الابتكارات التقنية ( والتفكير العلمي الذي يجعلها ممكنة ) ، أكثر انصافاً بالتراكم من الحضارات الأخرى ، وأنها بعد ان احتازت ، كما احتاز غيرها ، على الرأس مال البدئي المتقل من العصر الحجري الأخير ، أتقنت ادخال بعض التحسينات ( الكتابة الابدجية ، وعلم الحساب . وعلم الهندسة ) . التي سرعان ما نسيت بعضها مع ذلك ؛ ولكنها بعد جمود يمتد اجمالاً على ألفي سنة أو ٢٥٠٠ سنة ( من الألف الأولى قبل الميلاد الى القرن الثامن عشر تقريبا ) ، ظهرت بمثابة مركز ثورة صناعية ، كانت الثورة خلال العصر الحجري الأخير وحدها ، باتساعها وكليتها وأهمية نتائجها ، قد قدمت معادلاً لها في الماضي .

وبالتالي ، فقد أتقنت البشرية ، مرتين في تاريخها . وبفاصل عشرة آلاف سنة ، تراكم وفرة من الابتكارات المتجهة في الاتجاه نفسه ؛ وقد تركز هذا العدد من جهة ، وهذا الاستمرار من جهة ثانية في فترة قصيرة بما فيه الكفاية لكي تتم ضروب من التأليف التقني الرفيع ، ضروب من التأليف أحدثت تغييرات هامة في العلاقات التي يقيمها الانسان مع الطبيعة ، ويسرّت بدورها حدوث تغييرات أخرى . إن صورة تفاعل مسلسل ، انطلق بفعل أجسام خافزة ، تسمح بتوضيح هذه السيرة التي تكررت مرتين حتى الآن ، ومرتين فقط في تاريخ البشرية . فكيف جرى ذلك ؟



أولاً ، لا يغيب عن البال أن ثورات أخرى ، تتصف بصفات التراكم ذاتها ، أمكن أن تقوم في امكنة وازمنة أخرى ، ولكن في مجالات مختلفة من مجالات الفعالية البشرية . وقد شرحنا أعلاه أن ثورتنا الصناعية الخاصة مع ثورة العصر الحجري الأخير ( التي سبقتها في الزمن ولكنها تتعلق بالاهتمامات ذاتها ) هما الوحيدتان اللتان يمكن أن تظهرا لنا انهما تراكميتان لأن منظومة إحالاتنا تسمح بقياسهما . أما جميع التغيرات الأخرى ، التي حدثت بالتأكيد ، فلا تظهر إلا بشكل اجزاء ، أو في منتهى التشويه . ولا يمكن أن تأخذ معنى في نظر الرجل الغربي المعاصر ( ليس كامل معناها على أية حال ) ؛ وحتى يمكن أن يعتبرها غير موجودة .

ثانياً ، إن مثال ثورة العصر الحجري الأخير ( الوحيدة التي يتوصل الرجل الغربي المعاصر إلى تصورهما بوضوح كاف ) يجب أن يلهمه شيئاً من التواضع بما يتعلق بالتفوق الذي استهوته المطالبة به لصالح عرق أو منطقة أو بلد . نشأت الثورة الصناعية في أوروبا الغربية ؛ ثم ظهرت في الولايات المتحدة ، وبعد ذلك في اليابان ، ومنذ ١٩١٧ تتسارع في الاتحاد السوفياتي ، وستنبثق غداً في مكان آخر ؛ ومن نصف قرن إلى آخر تذكيتها فار جديدة في هذا المركز أو ذاك من مراكزها . فماذا تصبح على صعيد آلاف السنين مسائل الاسبقية التي نستخلص منها هذا القدر من الخيلاء ؟

ما بين ألف سنة أو ألفين تقريباً انطلقت ثورة العصر الحجري الأخير في آن واحد في حوض بحر ايجيه ومصر والشرق الأدنى ووادي الهندوس والصين ، ومنذ استعمال الفحم ذي النشاط الإشعاعي في تحديد العصور الأثرية ، نظن أن العصر النيوليتي الأمريكي ، الأكثر



قدما مما كانوا يحسبونه في الماضي ، لم يبدأ في وقت متأخر جدا عن ظهوره في العالم القديم . ومن المحتمل أن ثلاثة أودية صغيرة أو أربعة تستطيع المطالبة ، في هذه المباراة ، بأسبقية عدة قرون . فما الذي نعرفه اليوم عن ذلك ؟ وبالمقابل نحن على يقين من أن مسألة الاسبقية لا تنطوي على أية أهمية لأن ظهور التغييرات التكنولوجية ذاتها ( التي تبتعتها تغييرات اجتماعية عن كثب ) ظهوراً متزامناً على اقاليم بهذا الاتساع وفي مناطق بهذا الانعزال ، يثبت جيدا أنها لم تكن منوطة بعنصرية عرق أو ثقافة ؛ بل بشروط عامة جدا بحيث تقع خارج شعور الناس . فلنكن اذن على يقين من أن الثورة الصناعية ، لو لم تكن ظهرت أولا في أوروبا الغربية والشمالية ، لظهرت ذات يوم في مكان آخر من الكرة الارضية . وإذا وجب ، كما هو محتمل ، أن تمتد الى مجمل الأرض المعمورة ، فان كل ثقافة ستتدخل فيها مزيدا من الاسهامات الخاصة التي سيعتبر مؤرخ آلاف السنين المقبلة ، بحق ، أن التساؤل عن معرفة من يستطيع الادعاء بأسبقيتها بقرن أو قرنين ، من الامور التافهة .

أما وقد طرحنا ذلك ، يلزمنا ادخال تحديد جديد ، إن لم يكن على صحة التمييز بين تاريخ ساكن وتاريخ تراكمي ، ففي الأقل على دقة هذا التمييز . فليس هذا التمييز ، كما قلنا من قبل ، ذا علاقة بمصالحنا فحسب ، بل انه لايفلح في أن يكون واضحا . ففي حالة الابتكارات التقنية ، من المحقق أن أية فترة أو أية ثقافة ليست ساكنة قطعا . فجميع الشعوب تملك ، وتحول ، وتحسن ، أو تنسى تقنيات على درجة من التعقيد تسمح لها بالسيطرة على بيئاتها ؛ ولولا ذلك لانقرضت منذ وقت طويل . فالاختلاف اذن لايقوم بين تاريخ تراكمي وتاريخ غير تراكمي ؛ ذلك أن كل تاريخ يتصف بانه تراكمي مع اختلافات



في الدرجة .. نحن نعلم مثلا أن الصينيين القدامى والاسكيمو قطعوا أشواطاً بعيدة في الفنون الآلية ؛ وكان يلزمهم القليل ليصلوا إلى حد انطلاق « التفاعل المسلسل » الذي يحدد الانتقال من نموذج حضاري إلى آخر . ومثال بارود المدفع معروف. كان الصينيون قد توصلوا إذا تكلمنا بصورة تقنية ، إلى حل جميع المشكلات التي طرحها ، باستثناء مشكل استخدامه بقصد الحصول على نتائج ضخمة . وكان قدماء المكسيك لا يجهلون الدولار ، كما يقال غالباً ، فكانوا يعرفونه جيداً في صنع حيوانات ذات عجلات صغيرة مخصصة للولاد ؛ وربما كان سيكتفيهم القيام بمحاولة إضافية لحيازة العرب .

وعلى ذلك ، فإن مسألة الندرة النسبية ( بالنسبة لكل منظومة إحالات ) للثقافات « الأكثر اتصافاً بأنها تراكمية » بالقياس إلى الثقافات « الأقل اتصافاً بأنها تراكمية » تؤول إلى مشكل معروف يتعلق بحساب الاحتمالات أنه المشكل ذاته الذي يكمن في تحديد الاحتمال النسبي لترتيب معقد بالقياس إلى ترتيبات أخرى من النموذج نفسه ، وإنما أقل تعقيداً . ففي لعبة الروليت مثلاً ، قد تتواتر سلسلة مؤلفة من رقمين متعاقبين ( ٨٧ ، ١٣ ، ١٢ ، ٣٠ ، ٣١ ) ؛ أما السلسلة المؤلفة من ثلاثة أرقام متعاقبة فهي نادرة ، وندر منها السلسلة المؤلفة من أربعة أرقام . وأما السلسلة المؤلفة من ستة أرقام متعاقبة أو سبعة أو ثمانية فقد لا تتحقق سوى مرة من أصل عدد كبير جداً من الرميات . وإذا تركّز اهتمامنا حصراً على سلسلات طويلة ( مثلاً إذا راها على سلسلات من خمسة أعداد متعاقبة ) ، فإن السلسلات الأقصر ستصبح في نظرنا معادلة لسلسلات غير مرتبة . وهذا يعني نسيان عدم تمييزها من سلسلاتنا إلا بقيمة كسرية ، وأنها ، منظورة من زاوية أخرى ، تقدم على



الأرجح اطردادات كبيرة . ولتتابع المقارنة أيضا . إن اللاعب ، الذي ينقل جميع أرباحه الى سلسلات تزداد طولا قد يئأس ، بعد آلاف أو ملايين المحاولات ، من عدم تحقيق سلسلة مؤلفة من تسعة ارقام متعاقبة ، ويذهب به الظن إلى أنه أحسن صنعا حين توقّف في وقت مبكر . وما قيل ، مع ذلك ، إن لاعبا آخر ، يتبع صيغة الرهان ذاتها ، وليكن على سلسلة من نموذج آخر ( مثلا ، نوع من التناوب بين الأحمر والأسود ، الشفع والوتر ) ، لا يرحب بترتيبات مهمة لم يجد اللاعب الاول فيها سوى الفوضى . إن البشرية لا تتطور في اتجاه وحيد . وإذا بدت على صعيد ما ساكنة أو حتى منكفئة فلا يعني ذلك أنها ، من وجهة نظر أخرى ، لم تكن مقرأ لتحويلات كبيرة .

إن فيلسوف القرن الثامن عشر الانجليزي الكبير هيوم عكف ذات يوم على الكشف عن المشكل المزيف الذي يطرحه كثير من الناس على انفسهم عندما يهتمون بمعرفة سبب عدم تمتع جميع النساء بالجمال ، واقتصاره على عدد قليل منهن . وهو يبرهن بسهولة على أن المسألة مجردة من المعنى . او كانت جميع النسوة بجمال أحلاهن على الأقل ، لوجدناهن مبتذلات ولادخرن نعتنا للاقلية الصغيرة التي تتجاوز النموذج الشائع . وكذلك الشأن عندما نهتم بنوع من التقدم ، فاننا ندخر فضله للثقافات التي تحقّقه على أرفع الدرجات ، فيما تبقى بدون اكتراث أمام الثقافات الأخرى . ولهذا فان التقدم لا يكون ابدا سوى أقصى التقدم في اتجاه يحدده مسبقا ذوق كل إنسان .



## تعاون الثقافات

واخيراً ينبغي بحث مشكلتنا من خلال مظهر أخير . إن لاعبا ، كذلك الذي تحدثنا عنه في الفقرات السابقة ، لا يراهن الا على أطول السلسلات ( أيا كانت طريقته في تصورها ) ، لا بد أنه صائر إلى الافلاس . وليس الشأن كذلك بما يتعلق بتكامل من المراهنين يلعبون السلسلات نفسها بالقيمة المطلقة ، ولكن على عدة آلات روليت ، ومع منح الجميع حق المشاركة في الأرباح التي تحققها ترتيبات كل لاعب منهم . ذلك انني لو كنت بحاجة الى رقم ٢٣ لاكمال سلسلتي المؤلفة من الرقمين ٢١ و ٢٢ ، لكانت فرصة الرقم المشار إليه في الفوز على عشرة طاولات اكبر منها على طاولة واحدة بالتأكيد .

وعليه ، يشبه هذا الوضع إلى حد كبير وضع الثقافات التي توصلت الى انجاز اكثر اشكال التاريخ تراكمية . فهذه الاشكال المتطرفة لم تكن ابدا من صنع ثقافات معزولة ، بل من صنع ثقافات نسقت كل منها عمداً او اضطراراً ألعابها وحقت بوسائل متنوعة ( هجرات ، اقتباسات مبادلات تجارية ، حروب ) هذه التكتلات التي تخيلنا نمطها قبل قليل . وهنا انما نمس باصبعنا مايتضمنه التصريح بتفوق ثقافة على أخرى من لا معقولة . لأنها لو كانت واحدة ، لما امكن أن تكون « متفوقة » ؛ وشأنها في ذلك شأن اللاعب المنفرد ، فلا تفوز أبداً الا في سلسلات صغيرة مؤلفة من عدة عناصر فقط ، واحتمال « فوز » سلسلة طويلة في تاريخها ( بدون استبعادها نظريا ) ضعيف جدا بحيث يجب أن تمتلك وقتا أطول بكثير من الوقت الذي يتحدد به تطور



البشرية الاجمالي لكي تأمل في رؤية تحققها . ولكننا قلنا قبل ذلك إن أية ثقافة ليست وحيدة ؛ بل ترتبط دائماً في رباط تحالفي مع ثقافات أخرى ، وهذا هو مايسمح لها ببناء سلسلات تراكمية . إن احتمال ظهور سلسلة طويلة بين هذه السلسلات يتعلق طبعاً باتساع نظام التحالف ومدته وقابلية تغيره .

ثمة نتيجتان تتفرعان من هذه الملاحظات .

لقد تساءلنا مراراً خلال هذه الدراسة كيف يتفق أن البشرية ظلت ساكنة طوال تسعة اعشار تاريخها وحتى اكثر من ذلك : عمر الحضارات الأولى مئتا الف الى خمسمائة ألف سنة ، فيما تتحول شروط الحياة خلال العشرة آلاف سنة الأخيرة . وإذا صح تحليلنا ، فليس ذلك لأن انسان العصر الحجري القديم كان أقل ذكاء وأقل موهبة من خلفه انسان العصر الحجري الأخير ، بل لأن ترتيبا من الدرجة ٦ في التاريخ البشري . امضى مدة م لكي يفوز ، وربما كان في الامكان أن يحدث قبل ذلك أو بعده . والواقعة ليس لها من الدلالة أكثر مما لعدد المحاولات التي يجب على اللاعب أن يقوم بها للوصول الى ترتيب معين فهذا الترتيب قد يحصل من المحاولة الاولى او الالف او المليون ، اولا يحصل ابدا . ولكن البشرية ، شأنها شأن اللاعب ، لا تتوقف عن المضاربة طوال هذا الوقت . فبلا قصد دائماً ، وبدون ادراك تام ابداً ، « تعدّ مشاريع » ثقافية وتندفع في « عمليات حضارة » لا تتكامل دائماً بالنجاح . وهي تارة تمس الفوز ، وطوراً تعرّض المكتسبات السابقة للخطر . والتبسيطات الكبيرة التي يجيزها جهلنا بمعظم جوانب المجتمعات ما قبل التاريخية تسمح بتوضيح هذا الطريق المتعثر والمتشعب . لأنه لاشيء اكثر تأثيراً من هذه التغيرات التي تقود من الذروة الليفالوازية



الى سطحية العصر الحجري الاوسط ، ومن الاشرافين الاورينياسى والحجري الاعلى الى خشونة المجدي ، ثم الى الفارقات القصوى التي يتقدمها مختلف مظاهر العصر الحجري الاوسط .

مايصح في الزمان لايقبل صحة في المكان ، وإنما ينبغي أن يظهر بطريقة أخرى . إن الفرصة التي تسنح أمام ثقافة ما لتجميع هذه المجموعة المعقدة من الابتكارات التنوعة التي نسميها حضارة ، مرتبطة بعدد الثقافات وتنوع هذه الثقافات التي تشترك معها — اضطرابا في معظم الاحيان — باعداد استراتيجية مشتركة . نقول عدداً وتنوعاً . والمقارنة بين العالمين القديم والجديد عشية الاكتشاف توضح جيداً هذه الضرورة المزدوجة .

كانت اوربا بداية عصر النهضة مكان التقاء مختلف التأثيرات واندماجها : التقاليد اليونانية والرومانية والجرمانية والانجلوساكسونية ، والتأثيرين العربي والصيني . ولم تكن اتصالات امريكا ما قبل الكولومبية في مجال الثقافة أقل كمية ، إذ كانت الثقافات الامريكية تقيم علاقات فيما بينها ، وتشكل الامريكتان معاً قارة شاسعة . ولكن ، فيما كانت الثقافات التي تتفاعل على الارض الاوروبية ، ثمرة تنوع عمره عدة عشرات آلاف السنين ، لم تجد ثقافات امريكا الاحداث ، متسعا من الوقت للتفرع ؛ وهي تقدم لوحة اكثر تناسقا . ولهذا فان جوانب الثقافة المختلفة في المكسيك أو البيرو ، ربما كانت أقل تمفصلا ، مع أنه لايمكن القول إن مستواهما الثقافي كان ، عند الاكتشاف ادنى من المستوى الاوروبي ( وحتى أنه كان أعلى منه في بعض النواحي ) . وعلى الرغم من النجاحات المدهشة التي حققتها الحضارات ما قبل الكولومبية ، فهي ماثلة بالثغرات ، بل ، اذا صح



التعبير ، « بالفجوات » . كما تقدم مشهد تعايش اشكال باكورية واشكال مجهضة ، وهو مشهد أقل تناقضاً مما يبدو . وتنظيمها ، بضعف مرونته وبساطة تنوعه ، يشرح على الارجح انهيارها أمام حفنة من الغزاة . ويمكن البحث عن السبب العميق في واقعة قيام التحالف الثقافي الامريكي بين شركاء أقل اختلافاً فيما بينهم مما كان عليه حال شركاء العالم القديم .

فاذاً ، لا يوجد مجتمع تراكمي في ذاته وبذاته . والتاريخ التراكمي ليس وقفاً على بعض الاعراق أو بعض الثقافات التي قد تتميز هكذا عن الاخرى فهو ينتج عن سلوكها بدلاً من طبيعتها . إنه يعبر عن صيغة معينة من صيغ وجود الثقافات ، صيغة ليست غير أسلوبها في الوجود معاً . وبهذا المعنى يمكن القول إن التاريخ التراكمي هو الشكل التاريخي الذي يميز هذه الهيئات الاجتماعية العملاقة المؤلفة من مجموعات المجتمعات ، فيما يكون التاريخ الساكن — اذا كان موجوداً حقاً — علامة هذا النمط الحياتي الأدنى ، أي نمط حياة المجتمعات المنعزلة . المصيبة الفريدة والعيب الوحيد اللذين قد يضرا بجماعة بشرية ويمنعانها من تحقيق طبيعتها بصورة تامة ، يتمثلان في كونها وحيدة . وهكذا نتبين ما يوجد غالباً من حمق وسذاجة في المحاولات التي يكفي بها بعضهم عادة لتبرير اسهامات الاعراق والثقافات البشرية في الحضارة فيعددون الملامح ، ويدققون في مسائل الاصل ، ويمنحون الاسبقيات ومهما كانت سلامة قصد هذه الجهود فهي تافهة لأنها تخطيء اهدافها من ثلاثة وجوه . أولاً ، إن فضل الابتكار المنسوب لهذه الثقافة أو تلك ليس مؤكداً . وثانياً ، إن الاسهامات الثقافية يمكن أن تتوزع دائماً بين زمرتين



من جهة ، لدينا سمات ومكتسبات معزولة يسهل تقدير اهميتها وتقدم كذلك طابعاً محدوداً . فمجيء التبغ من امريكا أمر مسلم به ، ولكننا ، بعد كل شيء وعلى الرغم من النية الحسنة التي أبدتها المؤسسات الدولية لهذه الغاية ، لانستطيع الشعور بأننا نذوب امتنانا حيال الهنود الامريكيين كلما دخنا لفافة تبغ . إن التبغ إضافة لذيذة على فن العيش مثلما تعتبر بعض الاضافات الأخرى مفيدة ( كالكاوتشوك ) ؛ نحن ندين لهما بملذات ورفاهيات متممة ، ولكنها لو لم تكن موجودة ، لما تزعزعت بذلك جذور حضارتنا ، وربما كنا ، عند الحاجة القصوى ، سنستطيع العثور عليها والاستعاضة عنها بشيء آخر .

وفي القطب المقابل ( مع سلسلة من الاشكال الوسيطة بالطبع ) ، توجد الاسهامات المتسمة بطابع المنظومة ، أي التي تطابق طريقة كل مجتمع في التعبير عن مجمل الاماني البشرية وتحقيقها . إن الاصاله أو الطبيعة الفريدة لهذه الاساليب الحياتية — او النماذج كما يقول الانجلو ساكسونيون — لا يمكن نكرانها ، ولكن كل اسلوب من هذه الاساليب يمثل خياراً قاصراً على اصحابه ، ولا نتيبن كيف تستطيع حضارة أن تأمل في الاستفادة من اسلوب حياة حضارة أخرى ، الا إذا تنكرت لنفسها . في الواقع ، ان محاولات التوفيق صائرة الى نتيجتين : إما اختلال منظومة إحدى الجماعات وانهارها ، وإما تأليف أصلي ، ولكنه يكمن عندئذ في بروز منظومة ثالثة تصبح بدورها غير ممكنة الرد الى المنظومتين الاخرين . وليس المشكل مع ذلك أن نعرف ما اذا كان مجتمع من المجتمعات يستطيع أو لا يستطيع الاستفادة من اسلوب حياة جيرانه ، بل معرفة ما اذا كان يستطيع أن يصل ، والى أي حد ،



إلى فهم هذه المجتمعات المجاورة ، وحتى إلى معرفتها . وقد رأينا أن هذه المسألة لا تنطوي على أي جواب قاطع .

وأخيراً ، لا توجد مساهمة بدون مستفيد . ولكن إذا كان ثمة ثقافات مشخصة موجودة يمكن تحديدها في الزمان والمكان ويمكن القول عنها إنها « ساهمت » وتستمر في المساهمة ، فما هذه « الحضارة العالمية » التي يُفترض أنها المستفيدة من جميع هذه الاسهامات ؟ إنها ليست حضارة متميزة من الحضارات الأخرى ، متمتعة بمعامل واحد من الواقع . فعندما نتكلم عن حضارة عالمية ، لانعين فترة من التاريخ أو مجموعة من الناس : بل نذكر بمفهوم مجرد ، ننسب إليه قيمة اخلاقية أو منطقية : اخلاقية ، اذا كان المقصود هدفاً نقترحه على المجتمعات القائمة ومنطفيه، اذا كنا ننوي أن نجتمع، تحت لفظة واحدة ، العناصر المشتركة بين مختلف الثقافات ، والتي يسمح التحليل باستخلاصها . وفي الحالتين ، لا ينبغي إخفاء فقر مفهوم الحضارة العالمية وطابعه التبسيطي وعدم كثافة محتواه الفكري والانفعالي . إن الرغبة في تقدير اسهامات ثقافية مثقلة بتاريخ ألني ، وبعء افكار الناس الذين جاؤوا بها وآلامهم ورغباتهم وجدّهم وذلك بارجاعها حصراً الى معيار حضارة عالمية مازالت شكلاً أجوف ، يعني افقارها على نحو فريد وافرغها من جوهرها وعدم الاحتفاظ منها الا بجسد عار من اللحم .

لقد حاولنا ، بالعكس ، البرهان على أن اسهام الثقافات الحقيقي لا يتألف من قائمة بابتكاراتها الخاصة ، بل من الفرق التفاضلي الذي تقدمه فيما بينها . إن شعور الامتنان والتواضع الذي يمكن ان يحس به ، ويجب ان يحس به كل عضو في ثقافة معينة حيال الثقافات الأخرى



كألا لا يمكن أن يستند إلا إلى قناعة واحدة : هي أن الثقافات الأخرى مختلفة عن ثقافته ، بأشد الصور تنوعاً ، وذلك حتى ولم يكن يدرك الطبيعة الأخيرة لهذه الاختلافات ، أو إذا كان ، على الرغم من جميع جهوده ، لا يتوصل إلى إدراكها إلا على نحو ناقص جداً .

ومن جهة ثانية . اعتبرنا مفهوم الحضارة العالمية نوعاً من تصور حدّي ، أو على أنه طريقة مختصرة للدلالة على سيرورة معقدة . ذلك أنه لا وجود لحضارة عالمية إذا كانت برهنتنا صحيحة ، ولا إمكان لوجود حضارة عالمية بالمعنى المطلق الذي يعطى غالباً لهذه اللفظة ، لأن الحضارة تنطوي على تعايش ثقافات تقدم فيما بينها أقصى التنوع ، وحتى أنها تنرم على هذا التعايش . والحضارة العالمية لا يمكن أن تكون شيئاً آخر سوى تحالف على الصعيد العالمي ، تحالف ثقافات تحتفظ كل منها بأصالتها .

## - ١٠ -

### الإجماع المزدوج للتقدم

ألا نجد أنفسنا عندئذ أمام مفارقة غريبة ؟ عندما اتخذنا الالفاظ بالمعنى الذي اعطيناه لها ، رأينا أن كل تقدم ثقافي مرتبط بتحالف بين الثقافات . ويقوم هذا التحالف على المشاركة ( الشعورية أو اللا شعورية الطوعية أو الاضطرارية ، العمدية أو العارضة ، المطلوبة أو الالزامية) في الفروض التي تسنح أمام كل ثقافة في تطورها التاريخي . وسلمنا ، أخيراً ، بأن هذا التحالف يكون أكثر خصبا بمقدار ما يقوم بين ثقافات أكثر تنوعاً . أما وقد سلمنا بذلك ، فيبدو جيداً أننا كنا نجد أنفسنا أمام شروط متناقضة . لأن هذه اللعبة المشتركة ، التي ينتج عنها كل تقدم ، ينبغي أن تسفر ، في مدة قصيرة تقريباً ، عن مجانسة موارد



كل لاعب . واذا كان التنوع شرطاً ابتدائياً ، فينبغي الاقرار بتدني فرص الفوز كلما طالت اللعبة .

هذه النتيجة المحتممة لا يوجد لها ، على ما يبدو سوى علاجين . يكمن العلاج الأول في أن يحدث كل لاعب في لعبة فروقاً تفاضلية ، والأمراً ممكن ، إذ أن كل مجتمع ( « لاعب » نموذجنا النظري ) يتألف من تحالف الفئات : الطائفية . والمهنية ، والاقتصادية ، وأن الرهان الاجتماعي مكوّن من رهانات جميع هؤلاء الاعضاء المشتركين . والتفاوتات الاجتماعية أوضح الامثلة على هذا الحل . فلم تترافق الثورتان الكبيرتان اللتان اتخذناهما مثالا النيوليتية والصناعية بتنوع الهيئة الاجتماعية فحسب ، كما لاحظ سبنسر ، بل باقامة اوضاع فرقية بين الفئات ايضاً ، ولا سيما من الناحية الاقتصادية . لقد لوحظ منذ زمن طويل أن الاكتشافات النيوليتية سببت سريعاً تمايزاً اجتماعياً مع نشوء تجمعات مدنية كبرى ، في الشرق القديم ، وظهور الدول والشيع والطبقات . وتنطبق الملاحظة نفسها على الثورة الصناعية ، المشروطة بظهور بروليتاريا ، والمفضية الى اشكال جديدة من استغلال العمل البشري . كنّا ميّالين حتى الآن الى معالجة هذه التحولات الاجتماعية على أنها نتيجة للتحولات التقنية ، والى اقامة علاقة سببية بين هذه وتلك . فلو صح تفسيرنا ، لوجب التخلي عن علاقة السببية ( مع التعاقب الزمني الذي تنطوي عليه ) — كما يفعل العلم الحديث عادة — لصالح علاقة وظيفية متبادلة بين الظاهرتين . لنلاحظ بصورة عابرة أن الاعتراف بتطور استغلال الانسان للانسان على أنه ملازم تاريخي للتقدم التقني يحثنا على التزام نوع من الرزانة في تظاهرات الخيال التي تلهمنا اياها ظاهرة هذا التقدم التقني .



وأما العلاج الثاني فهو مشروط بالأول الى حد كبير : ذلك أنه يقوم على ادخال شركاء جدد ، طوعا أو كرها ، في التحالف ، وهم هذه المرة من الخارج ، و « رهاناتهم » مختلفة جدا عن تلك التي تميز التجمع الابتدائي . وقد جُرب هذا الحل ايضا ، واذا كان لفظ الرأسمالية يسمح ، اجمالا ، بتعيين التحالف الاول ، فان تعبير امبريالية واستعمارية سيساعدان على توضيح التحالف الثاني . فقد أتاح التوسع الاستعماري ، في القرن التاسع عشر ، لاوروبا الصناعية تجديد ( وليس بالطبع لحسابها فقط ) اندفاعا ربما كانت ستجازف ، لولا ادخال الشعوب المستعبدة في الدارة ، بأن تخدم بسرعة اكبر بكثير . في الحالتين ، نرى أن العلاج يرجع الى توسيع التحالف . إما بتنويع داخلي ، واما بقبول شركاء جدد ؛ وفي نهاية الأمر ، من الضروري دائما زيادة عدد اللاعبين ، أي العودة إلى تعقيد الوضع الابتدائي وتنوعه . ولكننا نرى ايضا أن هذه الحلول لا يمكن الا أن تعيق السيرورة مؤقتا . فلا يمكن وجود استغلال الا داخل تحالف : بين الفئتين السائدة والمسودة ، توجد اتصالات وتحدث مبادلات . وعلى الرغم من العلاقة الوحيدة الجانب التي توحيدهما في الظاهر ، يجب عليهما ، بصورة شعورية او لاشعورية ، أن يتشاركا في رهاناتهما ، وتلريجيا تميل الاختلافات التي تجعلهما متعارضين الى التناقص . فالتحسينات الاجتماعية من جهة ، ووصول الشعوب المستعمرة لتلريجيا الى الاستقلال من جهة ثانية ، تجعلنا نشهد سياق هذه الظاهرة ؛ وعلى الرغم من طول المسافة الباقية في هذين الاتجاهين ، نعلم أن الامور ستسير حتما في هذه الوجهة . في الحقيقة ، ربما يجب تفسير ظهور انظمة سياسية واجتماعية متخصصة ، في العالم ، على أنها حل ثالث ؛ وقد



نتصور أن تنوعا ، متجددا كل مرة على صعيد آخر ، يسمح بالمحافظة الى ما لا نهاية ، من خلال اشكال متغيرة تثير دهشة الناس دائما ، على هذه الحالة من فقد التوازن الذي يتعلق به بقاء البشرية البيولوجي والثقافي .

على أية حال ، يصعب أن نتصور على نحو غير متناقض : سيرورة قد تلخص كما يلي : إن التقدم يتطلب تعاون الناس ؛ وفي اثناء هذا التعاون يتبينون تدريجيا تطابق الاسهامات التي كان تنوعها الابتدائي هو نفسه الذي يجعل تعاونها خصبا وضروريا .

ولكن واجب البشرية المقدس ، حتى لو كان هذا التناقض متعذراً حله ، يكمن في الاحتفاظ بحدّيه في الذهن ، وعدم اغفال احدهما لصالح الآخر حصراً ؛ وتجنب اقليمية عمياء تميل إلى وقف امتياز البشرية على عرق أو ثقافة أو مجتمع ؛ ولكن هذا الواجب يتمثل ايضا في العلم بأن أي جزء من البشرية لا يملك صيغاً ثلاثية مجموع البشرية ، وبأن البشرية التي تختلط في نمط حياة وحيد غير معقولة ، لأنها تكون عندئذ بشرية تتحول الى عظام .

ومن هذه الناحية ، ثمة عمل كبير أمام المؤسسات الدولية . وعلى عاتقها مسؤوليات جسيمة وجميع هذه المسؤوليات اكثر تعقيداً مما يظن بعضهم . لأن مهمة المؤسسات الدولية مزدوجة ؛ قسم منها يتألف من تصفية ، والقسم الآخر يتكوّن من ضرب من الايقاظ . يجب عليها اولا أن تساعد البشرية ، وأن تجعل أقلّ ألماً وخطراً ، مما يمكن ذلك . اختفاء هذه التنوعات الميئة ، الرواسب التافهة لأساليب التعاون ، الذي يشكل وجوده ، في حالة آثار عفنة : خطر عدوى دائمة على الهيئة



الدولية . ويجب عليها ان تشاذب ، وتبتر عند الحاجة ؛ وتسهل ولادة أشكال أخرى من التكيف .

ولكن ينبغي عليها ، في الوقت نفسه ، أن تنبه تماما إلى أن هذه الاساليب الجديدة ، لكي تحظى بالقيمة الوظيفية للاساليب السابقة ، لا يمكن أن تقلدها أو تصورها على النموذج نفسه ، دون أن تؤول إلى حلول تزداد تفاهة بحيث تفقد نجوعها في النهاية . ينبغي أن تعلم ، بالعكس ، أن البشرية زاخرة بالامكانيات غير المتوقعة التي سيذهل كل منها الناس دائما ، عند ظهوره ؛ وأن التقدم غير مصنوع على الصورة المريحة لهذا « التشابه المحسن » الذي نبحث فيه عن استراحة كسولة . ولكنه مليء بالمغامرات والشقاكات والفضائح . البشرية في صراع مستمر مع سيورتين متناقضتين ، تميل أحدهما إلى اقامة التوحيد ، فيما ترمي الثانية إلى توطيد التنوع أو تجديده . إن موقع كل عصر أو كل ثقافة في المنظومة والاتجاه الذي تجد البشرية نفسها بمقتضاه مرتبطة بهذه المنظومة ، هما على صفات معينة بحيث تنطوي في نظرها إحدى السيورتين على معنى ، فيما تبدو الثانية نفيا للأولى . ولكن القول ، كما قد يميل بعضهم إلى ذلك ، إن البشرية تتفكك في الوقت نفسه الذي تتكون فيه ، ينتج أيضا عن رؤية ناقصة . لأن الأمر يتعلق ، على صعيدين وعلى مستويين متعارضين ، بطريقتين مختلفتين من طرق التكوّن .

إن ضرورة المحافظة على تنوع الثقافات ، في عالم مهدد بالرتابة والتشابه ، لم تغب بالطبع عن بال المؤسسات الدولية . وينبغي عليها أيضا أن تدرك أن تعهد التقاليد المحلية ومنح مهلة لازمنة المنصرمة لا يكفيان لبلوغ هذا الهدف فواقعة التنوع هي التي يجب انقاذها ، وليس المحتوى التاريخي الذي اعطته لها العصور ، التي لا يمكن أن



يستمر أي منها الى مابعد انقضائه . . ينبغي اذن الاصغاء الى القمع الذي ينبت ، وتشجيع الامكانيات الخفية ، وايقاظ جميع الميول والاستعدادات للعيش المشترك ، التي يدخرها التاريخ ؛ كما ينبغي أن نكون على استعداد للنظر . بدون دهشة وبدون نفور وبدون تمرد ، في ما ستقدمه اشكال التعبير الاجتماعية الجديدة المشار اليها ، من أمور غير مألوفة .

التسامح ليس موقفا تأمليا . يوزع التساهلات على ماكان أو ماهو كائن . بل هو موقف دينامي يمكن في توقع مايريد أن يكون وفهمه وتشجيعه . تنوع الثقافات البشرية وراءنا وحولنا وأمامنا . والمطلب الوحيد الذي يمكن ان نورد بالنسبة إليه ( مولّد واجبات متناظرة بما يتعلق بكل فرد ) هو أن يتحقق باشكال يكون كل منها اسهاما في كرم الاشكال الأخرى الاعظم .









# الفهرس

## نظرات مستقبلية

٩	: مجال الانتروبولوجيا	الفصل الأول
٥٣	: جان جاك روسو مؤسس علوم الانسان	الفصل الثاني
٦٧	: فضل دور كهائم على الانتروبولوجيا	الفصل الثالث
٧٥	: عمل مكتب الانتولوجيا الامريكية ودروسه	الفصل الرابع
٩١	: الديانات المقارنة لشعوب من غير كتابة	الفصل الخامس

## التنظيم الاجتماعي

١٠٥	: معنى مفهوم النمط واستعماله	الفصل السادس
١٢٣	: أفكار حول ذرة القرابة	الفصل السابع

## الميثولوجيا والطقوس

	: البيئة والشكل — ملاحظات على كتاب	الفصل الثامن
١٦٧	: فلاديمير بروب	
٢١١	: مأثرة اسديوال	الفصل التاسع
٢٨٥	: أربع أساطير وينباغية	الفصل العاشر



- ٣٠٥ : جنس الكواكب : الفصل الحادي عشر
- ٣٢١ : الفطور في الثقافة بصدد كتاب واسون : الفصل الثاني عشر
- ٣٤٣ : علاقات التناظر بين طقوس شعوب : الفصل الثالث عشر
- ٣٦٧ : متجاورة وأساطيرها : الفصل الرابع عشر
- ٣٦٧ : كيف تموت الأساطير : الفصل الرابع عشر

## الأنسية والأنسانيات

- ٣٨٩ : أجوبة على استقصاءات الأنسيات الثلاث : الفصل الخامس عشر
- ٤١٣ : معايير علمية في العلوم الاجتماعية : الفصل السادس عشر
- ٤٤٥ : والانسانية : الفصل السابع عشر
- ٤٦١ : الانقطاعات الثقافية والتطور الاقتصادي والاجتماعي : الفصل الثامن عشر
- ٤٦١ : العرق والتاريخ : الفصل الثامن عشر



# الأنثروبولوجيا السنوية



Bibliotheca Alexandrina



0680505